Исследования по истории русской мысли

STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

[13]

Edited
by Modest A. Kolerov

Модест Колеров
Moscow 2017

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2016–2017

[13]

Под ред кцией
М. А. Колеров

Модест Колеров
Москва 2017

УДК 1(082.1)(470)
ББК 87.3(2)
С 23

Под редакцией М. А. Колерова

С 23 **Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы** / Под редакцией М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2017. 976 с.
ISBN 978-5-905040-25-2

УДК 1(082.1)(470)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-905040-25-2
© Авторы статей, 2017
© Оформление серии — С. В. Митурич, С. Д. Зиновьев, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Г. Е. Аляев, Т. Н. Резвых

«Первая философия» Семёна Франка, или Пролегомены к книге «Непостижимое» (1928–1933)[*]

5 августа 1930 г. в письме В. Ельяшевичу, обращаясь с просьбой о финансовой помощи, необходимой для лечения и восстановления работоспособности, С. Франк между прочим пояснял: «Живу я, повторяю, трудно, дети подросли, но никто ещё не зарабатывает. Мечтаю еще написать — по-немецки, т<ак> к<ак> по-русски не для кого — большую философскую работу, на которую смотрю, как на нечто вроде “лебединой песни”. Мысли в голове есть, не хватает только времени и здоровья»[1].

Эта мечта воплотилась через пять лет в немецком тексте «Das Unergründliche», который, однако, Франку издать

---

[*] Работа выполнена по гранту Фонда внутреннего развития Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета «Генеалогия идей богословского персонализма (на материале русской религиозной мысли XIX — нач. XX в.)».

[1] Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич / Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли [12]: Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2016. С. 64.

не удалось, и тогда он всё-таки перевёл книгу на русский язык и издал в Париже в начале 1939 г.

Итак, от мечты до её воплощения прошло около десяти лет. Точнее, как теперь можно считать установленным, — чуть больше десяти. Дело в том, что в одной из записных книжек Франка, начатой осенью 1928 года, находится текст под названием «Первая философия», который представляет собой первые наброски к будущему «Непостижимому». Это пронумерованные латинскими цифрами главки — всего их 87, причём писались они, иногда с большими перерывами, в течение пяти лет. В основном это небольшие отрывки, часто — конспективное изложение мыслей или наброски планов работы. К августу 1930 г. — времени написания упомянутого письма — относится уже отрывок XLII с рассуждением о трещине во всеединстве. Следующий отрывок на немецком языке (до этого Франк писал по-русски, далее русские и немецкие отрывки перемежаются) озаглавлен «Das Absolute» — статью с таким же названием Франк опубликует в 1934 г. в сборнике «Idealismus, Jahrbuch für die idealistische Philosophie». Записи «Первая философия» заканчиваются в ноябре 1933 г. отрывком LXXXVII, который содержит «План работы: “Das Unergründliche”». Очевидно, в дальнейшем Франк перешёл непосредственно к написанию рукописи, которой в нашем распоряжении, к сожалению, нет[2].

---

[2] Уже в начале следующего года Франк предпринимает попытки «пристроить» ещё далеко не завершённый труд в бернском издательстве «Gotthelf», которое начало готовить «Серию религиозных русских», о чём он узнал, очевидно, от Ф. Степуна. 27 января 1934 г. Степун писал Г. Федотову: «Предложил я им [т. е. издательству. — *Г. А., Т. Р.*] еще и небольшую книгу Франка, за которую он только что садится. Я видел его в Берлине, говорил с ним, и по моим представлениям, он хочет сформулировать систему своей религиозной философии, систему негативного богословия на православной почве» (*Ф. А. Степун*. Письма [сост., археогр. работа, коммент., вступ. статьи к тому и разделам В. К. Кантора]. М., 2013. С. 248). Франк обращался также по этому делу к Н. Бердяеву, который переадресовал его просьбу Фрицу Либу, курировавшему этот проект: «То, что Вы не богослов, не может ни в коем случае

На титульном листе тетради, содержащей «Первую философию», первоначально были проставлены чёрными чернилами подпись «S. Frank», а также год «1928» и город — «Берлинъ». В дальнейшем карандашом дописывались последующие годы — вплоть до 32. Красным карандашом также был приписан адрес в Берлине, где Франки жили в 1928–29 годах — «Passauerstr<asse>»[3]. Эта улица находилась в «Шарлоттенбурге» — русско-еврейской части Берлина. Тетрадь сразу предназначалась Франком для записи каких-либо важных мыслей, которые поначалу не относились к какой-либо конкретной работе. Первая страница открывается заголовком «Размышления»,

---

быть препятствием для напечатания Вашей книги в этом издательстве. Я написал Либу и просил его способствовать напечатанию Вашей книги в бернском издательстве» (*Н. Бердяев*. Письмо С. Франку 7 февраля [1934] // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich). 27 февраля 1934 г. Франк уже просил о посредничестве Ф. Либа, предлагая «отчасти готовый труд»: «Я пишу (по-немецки) работу “Непостижимое”» (*В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа: Н. А. Бердяев, Лев Шестов, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков (1926–1948) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М. А. Колерова. М., 2002. С. 513).
А в начале 1935 г. он пишет Н. Бердяеву: «Последние пол-года я с величайшей интенсивностью работал над писанием (по-немецки) философской книги, под заглавием “Das Unergründliche”, в которой я пытаюсь выразить завершение моих философских идей в направлении религиозной философии. Имею надежду пристроить эту книгу в Швейцарии. (...) Из-за этой работы я ничего не писал для “Пути” и вообще не писал статей. Я испытываю, как особый дар Божий, то, что несмотря на очень трудное материальное положение и слабеющее здоровье, мне удалось некоторое — хотя вероятно и несовершенное, но подлинно творческое осуществление моей интуиции» (*С. Фр нк*. Письмо Н. Бердяеву 19 янв. 1935 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich).

3 «Мой адрес 29 сентября: Berlin W. Passauerstr<asse>. 22[I] bei Meitner» (*С. Фр нк*. Письмо Н. Бердяеву 25 сент. 1928 г. // Там же).

за которым следует пять разнохарактерных и различных по тематике записей. При этом первые три записи носят характер дневниковых и имеют датировку, благодаря чему мы можем точно установить, когда Франк начал вести эту тетрадь — 18 октября 1928 г. Однако следующие две записи, а также первые полтора десятка главок «Первой философии» не датированы, что позволяет лишь примерно говорить о времени начала этой работы — скорее всего, это ноябрь или декабрь 1928 года, хотя, может быть, и начало 29-го. Впрочем, мы считаем целесообразным включить в нашу публикацию и «Размышления», которые частично связаны с тематикой «Первой философии», — и, таким образом, зафиксируем октябрь 1928 года как начало работы философа над поиском формы и содержания новой книги.

Кстати, следует отметить, что в это время Франк ещё интенсивно работал над завершением давно задуманной и начатой до эмиграции книги «Духовные основы общества»[4]. Вместе с тем другие тетради Франка второй половины 20-х годов, содержащие преимущественно конспекты разных книг, фиксируют переключение его интересов со сферы социальной философии на сферу философии религии. Исключительно важной в этом контексте представляется тетрадь, которую можно датировать 1926-м — началом 1927-го года, содержащая, среди прочего, обширные выписки из произведений и писем Франца Ксавьера фон

[4] Как раз в октябре Франк пишет Бердяеву: «(...) В мае я получил письмо от Андерсона, что моя “Социальная философия” в принципе принята и может пойти с 1 янв. 1929 г. Я её теперь пишу, к 1 янв. надеюсь закончить некоторую большую часть её (...)». Далее он пишет о своей просьбе Кульману выплачивать гонорар вперёд — «так как иначе я не смогу написать книги, будучи вынужден работать для заработка. Просил я об этом авансе начиная с 1 янв., под уже присланные части рукописи» (*С. Фр нк*. Письмо Н. Бердяеву 30 окт. 1928 г. // Там же). «Духовные основы общества», таким образом, писались в эти месяцы для заработка, а «Первая философия» начиналась «для души»...

Баадера[5]. Хотя философия Баадера была известна в России со времен славянофилов и С. П. Шевырёва, к чтению произведений этого старшего современника Шеллинга и Гегеля Франк обращается в середине 20-х годов первоначально в связи со своей работой над социальной философией. Сначала он конспектирует под этим углом зрения изданные в 1924 г. в Лейпциге письма Баадера[6], републикацию последнего тома его собрания сочинений в 15 томах, выпущенного в 1850-е гг. учеником Баадера, вюрцбургским профессором Францем Хофманом. Затем — изданный в 1925 г. сборник социально-политических работ Баадера «Die Herdflamme», рецензию на который предлагает Н. Бердяеву для «Пути»[7], характеризуя при этом Баадера как, «быть может, величайшего немецкого мыслителя 19 века»[8]. Поклонник Баадера Бердяев способствовал этому увлечению — по его просьбе[9] в «Пути» появилась ещё одна рецензия Франка, на этот раз на книгу о Баадере швейцарского слависта Фрица Либа[10], с которым в дальнейшем у Фран-

5 Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. B2. Тетрадь «Богословие». Выписки из литературы по богословию.

6 Franz Baader und sein Kreis. Ein Briefwechsel. Leipzig: Wolkenwanderer-Verlag, 1924.

7 «P. S. Для “Пути” напишу статью и кроме того рецензию на новое издание Баадера и на философию мифологии Cassirer’a» (*С. Л. Фр нк*. Письмо Н. А. Бердяеву 28 март. 1926 г. См.: Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926) / Сост., публ., комм. А. А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 143).

8 *С. Л. Фр нк*. Новое издание Баадера (Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie) // Путь. 1926. № 4 (июнь — июль). С. 147.

9 «Оч<ень> прошу Вас написать о книге Fritz Lieb “Franz Baaders Jugendgeschihte”. Либ хотел Вам выслать книгу» (*Н. Бердяев*. Письмо С. Франку 11 апреля [1928] // Bakhmeteff Archive.., S. L. Frank Papers, Box 1. Berdiaev, Nikolai Aleksandrovich).

10 *С. Л. Фр нк*. Новая книга о Фр. Баадере. Fritz Lieb. Franz Baaders Jugendgeschihte. München, 1926 // Путь. 1928. № 12 (авг.). С. 124–126.

ка складываются хорошие дружеские отношения. К этому времени, как свидетельствует записная книжка, Франк уже приступил к чтению всего собрания сочинений, начав с главной работы Баадера «Vorlesungen über speculative Dogmatik» («Лекции о спекулятивной догматике»)[11].

Читая эти конспекты, можно увидеть, что Франка интересовали, с одной стороны, мысли Баадера на социально-политические и церковные темы, но одновременно всё более и более притягивали религиозно-мистические идеи как самого Баадера, так и — в его изложении — Якоба Бёме. Содержание выписок и заметок Франка в этой тетради позволяет говорить о *существенном влиянии именно Фр нц Б дер* (а благодаря ему и Бёме) на формирование у Франка как общей интенции на философию религии, так и целого ряда конкретных идей и позиций, сформулированных в дальнейшем в записях «Первой философии» и в самом «Непостижимом». Возможно, именно чтение Баадера пробудило интерес Франка к изучению немецкой средневековой мистики (М. Экхарт, Я. Бёме), после чего он пришёл к выводу, что вся немецкая мистическая традиция близка православной мистике[12]. Впрочем, ещё в докладе о русском мировоззрении Франк говорил о немецкой мистике как историческом истоке немецкого идеализма, и одновременно — о «духовном родстве» русской и немецкой куль-

11 Ещё одна записная книжка Франка свидетельствует, что он обращался к конспектированию Баадера и позже, примерно в 1936–37 годах, т. е. на этапе окончательной «доводки» немецкого текста «Непостижимого».

12 В письме Ф. Либу 27 февраля 1934 — кстати, как раз в связи с попыткой опереться на его посредническую помощь в опубликовании ещё не дописанного «Непостижимого» — Франк писал, что его точка зрения «развивается на основе христианской мистики (Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Баадер)», и при этом «эта точка зрения близка восточной христианской мистике» (*В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 515). А ещё в феврале 1929 г. (самое начало работы над «Первой философией»!) Франк хотел предложить Либу статью под названием «Русское православие и немецкая мистика» (Там же. С. 441).

тур — прежде всего, «в области религиозно-метафизической»[13]. Впоследствии Д. И. Чижевский повторил эту мысль об избирательном сродстве между всей русской религиозной мыслью и немецкой мистикой[14].

Можно предположить, что прочтённый в середине 1920-х гг. Баадер послужил звеном в переходе Франка от социальной проблематики к философии религии. В середине 1920-х гг. Франк размышляет о синтезе философии и религии и находит ответ у Баадера: «Философия изначально имела религиозный смысл и религиозное значение»[15], или, иначе говоря, истинная философия и религия имеют один предмет[16]. Баадер посвятил защите своего тезиса немало страниц в первом изложении своей системы. Именно поэтому, по Баадеру, не нужно создавать в дополнение к спекулятивной философии ещё и религиозную философию, достаточно построить одну целостную философию религии. В самом начале «Первой философии» Франк практически повторяет этот тезис: «<...>Практич<еская> жизненная направленность религиозного сознания совпадает с теоретич<еской> направленностью философии в устремленности на истинное, абсолютное бытие» (гл. I). Не случайно и «Непостижимое» имеет подзаголовок: «Онтологическое введение в философию религии». Философия и религия знают одного и того же Бога — Абсолютное и Личность одновременно, именно поэтому в «Первой философии» Франк делает парадоксальное замечание, что Абсолютное требует «отрешённости, бедности, углублённости, тишины» (гл. III). Единство философии и религии, равно как и внутренняя связь Бога и мира, находит своё подтверж-

---

13 *S. Frank*. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg 2, Pan-Verlag Rolf Heise, 1926. S. 41.

14 *Д. И. Чижевский*. Гегель в России. СПб., 2007. С. 82.

15 *F. K. Baader*. Vorlesungen über religiöse Philosophie. Heft I. Vom Erkennen // F. K. Baader. Sammtliche Werke. Leipzig, 1851. B. 1. S. 169.

16 *F. K. Baader*. Über Religions- und religiöse Philosophie im Gegensatze sowohl der Religionsunphilosophie und der irreligiösen Philosophie // Ibid. S. 323.

дение в мистическом опыте. Появление — в предисловии к «Непостижимому» — имени Баадера в перечислении основных представителей «новоплатонизма и христианского платонизма», в котором Франк усматривал «основу всей моей мысли»[17], в свете этих подготовительных записей видится вовсе не дежурным или случайным, а вполне конкретным и обоснованным указанием.

Обозначение даты и (или) места написания имеет всего 25 главок «Первой философии». При этом можно сделать вывод, что большая часть — 60 главок, или примерно две трети текста, — была написана в первые два года, в 1929 (конец 1928) — 1930 гг., в то время как в 31-м — только 9 главок, в 32-м — 15, а в 33-м — всего 3, причём между LXXXIV (21. X.32) и LXXXV (18. XI.33) главками перерыв составил больше года. Такое снижение интенсивности могло быть связано с переходом Франка к непосредственному написанию текста, что он обычно делал на отдельных листах, а не в тетрадях. С другой стороны, следует вспомнить, что в начале 30-х годов Франк читал лекции об истории русской мысли и о мировоззрении русских писателей в Берлинском университете, к которым готовился основательно, — довольно обширные конспекты этих немецкоязычных лекций сохранились в его бумагах и записных книжках. Также отметим, что в 1932-м году Франк исполнял обязанности директора Русского научного института в Берлине (это был последний год перед его закрытием) — возможно, административная деятельность в этот уже крайне непростой исторический период как-то повлияла на его творческую работоспособность.

Скорее всего, первые главки писались Франком в Берлине. Однако первым обозначенным местом написания оказался Ребрюк (Rehbrücke, главка XVI, 31. V.29). В этом маленьком посёлке рядом с Потсдамом Франки уже жили

[17] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // С. Л. Франк. Сочинения. М., 1990. С. 183.

[Содержание]

в 1928 г. — это была традиционная, ещё дореволюционная практика уезжать летом из большого города, однако отягощённая эмигрантскими реалиями. 15 сентября 1928 г. Франк писал Н. Бердяеву: «Мы живем все еще в деревне к 1 окт<ября> собираемся переехать в город, но квартиры пока еще нет, и при нашем бюджете и нашей семье найти таковую можно только в порядке чуда»[18]. Чудо всё-таки состоялось — они поселились на Passauerstrasse (хотя уже в этот период Франк интенсивно искал возможности уехать из Берлина — в частности, был вариант переезда в Варшаву, но не сложился). В следующем году Франки вновь поехали сюда, однако на этот раз посёлок — не по своей вине — оставил тяжёлые воспоминания: «Помню лето в Ребрюке, когда он дошел почти до галлюцинаций, когда говорил вслух (удалось наладить ему проезд в Баденвейлер, где он хорошо отдохнул)»[19]. Следует, впрочем, отметить, что «отдых в деревне» был условный: в конце июня — начале июля 1929 г. Франк ездил в Швейцарию, где при посредничестве Фрица Либа делал доклады в Базеле и Цюрихе[20]. В письме В. Ельяшевичу в августе 1930 года Франк также писал, что «прошлым летом» «здоровье мое пошатнулось», и для восстановления работоспособности требовалось лечение, что удалось тогда устроить благодаря разовой помощи американской YMCA[21].

[18] *С. Фр нк*. Письмо Н. Бердяеву 15 сент. 1928 г. // Bakhmeteff Archive... Nikolai Aleksandrovich Berdiaev Letters. Series I: Correspondence. Box 1. Frank, Semen Liudvigovich.

[19] Воспоминания Татьяны Сергеевны Франк // С. Л. Франк. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 218. Два письма С. Франка Фрицу Либу в июне и июле 1929 г. помечены: «Rehbrücke b<ei> / Potsdam. Villa Krizon» (см.: *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 445, 447).

[20] См.: *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 446, 451.

[21] Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич. С. 62–63. Т. е. речь идёт о последующей за Ребрюком поездке в Баденвайлер, при этом посредником в получении помощи от YMCA был Бердяев.

Рискнём, однако, предположить, что «галлюцинации» Франка в Ребрюке были связаны не только (и не столько) с какими-то чисто внешними причинами, пошатнувшими его здоровье[22], сколько с сильным духовным напряжением, результатом которого были рассуждения об Абсолютном, Боге, личности и бессмертии души. Характерен в этом плане такой отрывок из главки XV — предшествовавшей той, которая подписана Ребрюком: «Но сон и вообще переживание свидетельствует не только о человеческом душевн<ом> состоянии, но и об абсолютн<ой> духовн<ой> реальности, данной в душевн<ом> опыте. Поэтому термины психологические: радость, мука, покой, волнение, легкость, гнет и т. п. гораздо адэкватнее выражают природу Абсолютного (а значит и Бога), чем всякие предметн<ые> образы и представления». Вспомним, что ещё в докторской диссертации, ища формы непосредственного бытия души, свидетельствующие о её укоренённости в Абсолютном, Франк описывает именно сумеречные состояния сознания (выход из сна, грёза) и состояния исступления, страсти (любовь, гнев, восторг). При сопоставлении этих мест «Души человека» с записями «Первой философии» можно сделать единственный вывод: уже при написании второй диссертации Франк опирался на собственный мистический опыт.

Можно предположить, что, обратившись непосредственно к философскому осмыслению Абсолютного, Франк не находил лучшего метода на этом пути, как именно *непосредственное*, во внутреннем духовном опыте, соприкосновение с этой первичной реальностью, — что, конечно, выходило за рамки обычного человеческого поведения и научного исследования. Иными словами, Франк искал и *н ходил мистические состояния* самооткровения первичного бытия — состояния того, что он сам ранее обозначал как «живое знание».

22 Впрочем, ещё в апреле 1925 г. Франк жаловался Бердяеву на сердечную слабость (см.: Из переписки С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (1923–1926). С. 136).

До сих пор из биографии Франка было хорошо известно о двух случаях получения им мистического опыта. Первый относился к периоду написания «Предмета знания» (примерно 1913 год), когда Франк «услышал голос» абсолютного бытия[23]; второй — это серия мистических переживаний единения с Христом и его муками в последние месяцы жизни Франка (осень 1950 г.), во время его тяжёлой болезни[24]. Теперь мы можем утверждать, что подобные «мистические сеансы» если и не сопровождали Франка постоянно, то всё-таки имели место и в другие годы и, прежде всего, — в годы работы над «Непостижимым». Об этом красноречиво свидетельствуют подписи к некоторым последующим главкам «Первой философии». Почему-то, например, философу мало было подписать главку XXVIII просто — «Баденвейлер, 8 сент. 1929», но он добавляет ещё — «в лесу, 6 ч. вечера». Между прочим, в этой главке речь как раз идёт о трёх шагах познания, последний из которых — «живое знание, самораскрытие духовной жизни», что в свою очередь имеет две стадии, при этом высшая — «соучастие самой жизни — работа сердца = или, что то же — благодатное озарение». Далее находим и совершенно прямые указания: главка XXXVI — «Белград, страстн<ая> субб<ота>. 19.04.1930, *после ночи, д вшей откровение!*»; главка LXIV — «16.V.31 — *через стр д ние и духовное сосредоточение!*»; главка LXVII — «25. V.31, *после ночной*

[23] Об этой интуиции — «cogito ergo est esse absolutum» — он рассказал своему сыну Виктору лишь незадолго до смерти (см.: *Ф. Бубб й-ер*. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001. С. 103–104; Bakhmeteff Archive... S. L. Frank Papers, Box 13. Thoughts of Semen Frank).

[24] Этими переживаниями Франк делился с братом Львом Заком и женой Татьяной (см.: *Л. В. З к*. Семён Людвигович Франк — мой брат // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 22–23; *Т. Н. Резвых*. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С. Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С. Л. Франка: Сборник научных статей / [Сост. К. М. Антонов]. М., 2015. С. 233).

интуиции»; главка LXXVI — «*из собств<енного> внутрен<него> опыт* , 3 апр<еля> 1932»; главка LXXXI — «25 июня 1932, B<er>l<i>n Lietzensee, в одиночестве, *после бессонной, зн чительной ночи!*»; главка LXXXIII — «*Глубоч йш я тих я интуиция* Riepert<urm> 28.8.32, *в лесу, среди кр соты обл чного дня позднего лет* »; главка LXXXIV — «Берлин, 21. X.32, *ряд ночных интуиций*» (курсив наш. — *Г. А., Т. Р.)*. Как видим, этот мистический опыт был связан, как правило, или с ночными бдениями, или с «космическим чувством» восприятия природных красот. Так или иначе, но степень духовного перенапряжения в эти периоды у Франка была особенно высока, и совершенно не случайно, что завершение немецкого текста «Das Unergründliche» в конце 1935 г., а затем и завершение русского текста «Непостижимого» в августе 1938 г. приводили к серьёзным кризисам здоровья, которые ставили Франка на грань жизни и смерти.

Очевидно, требует некоторого разъяснения вопрос о названии. Заголовок «Первая философия» — судя по характеру его написания (поверх номера «I») — возник у Франка не сразу, а уже в ходе работы над первыми главками. Этот заголовок, конечно, не случаен. Ещё в предисловии к «Предмету знания», говоря об очищении гносеологии от психологизма и о восстановлении в правах онтологии, Франк подчёркивал неразрывное единство «теории знания и бытия», которую поэтому предпочтительнее называть «не онтологией, а старым и вполне подходящим аристотелевским термином “*первой философии*”. Первая философия есть действительно первое, ни на что иное уже не опирающееся исследование основных начал бытия, на почве которых впервые возможно различение между знанием и предметом знания; в отношении этой науки как “гносеология”, так и “онтология” в узком смысле суть лишь подчиненные и взаимно-связанные частные сферы знания»[25].

[25] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 39.

Это же «старое, простое и хорошее обозначение Аристотеля» Франк упоминает и в «Непостижимом», добавляя там, однако, и хайдеггеровский термин «*фунд мент льн я (основоположн я онтология)*»[26]. Таким образом, заканчивая намеченную первоначально трилогию («Духовные основы общества», напомним, ещё дописывались) и переходя к какому-то новому, высшему обобщению, Франк естественно обратился к этой формуле, отражающей для него истинную суть философии. Однако, в конечном счёте, в качестве названия какой-либо законченной работы термин «Первая философия» Франк так и не использовал — возможно, потому, что все законченные работы представлялись ему всё-таки исследующими те самые подчинённые и частные сферы знания. Начиная книгу, которую он очень скоро определил для себя как последнюю и самую важную, Франк обозначил круг поднимаемых вопросов как «первую философию», однако и на этот раз название осталось в черновиках. Впрочем, следует отметить, что сочетание «первая философия» нигде по тексту этих заметок, кроме названия, не встречается — т. е. оно обозначало лишь сферу исследования, но никак не характеризовало ту самую исследуемую первореальность, а для Франка было важно, очевидно, отразить в названии именно эту характеристику.

Доминирующую в первых заметках сферу исследования — соотношение философии и религии — обозначает и ещё одно название, которое, очевидно, рассматривалось Франком на начальном этапе. В письме Н. Бердяеву от 9 декабря 1929 г. он пишет: «Сообщите мне пожалуйста каков дальнейший издательский план ИМСА-Press. Дело в том, что у меня задумана и в уме готова небольшая книжка “Философия религии”, листов на 8–10. Можно и еще сократить. Есть ли еще какая-нибудь надежда в обозримом будущем пристроить ее в издательство ИМСА? Если на это в ближайшем будущем никакой надежды

[26] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 305.

[Содержание]

нет, то м. б. я мог бы помещать отрывки из нее (под особыми заглавиями) в "Пути"»[27]. А уже 3 января 1930 — ещё одно письмо: «Спасибо за сведения о возможной участи моей предполагаемой "Философии религии". Эта книга не популярная книжка, а серьезная работа, но она будет написана, как кажется всегда у меня, ясным языком. Сейчас в большой спешке, в которой я живу, я не могу набросать план ее — для этого нужно хорошо продуманное целое — но в скором времени вам его пришлю. Издание ее в 1931 г. меня устраивает. Я прошу для нее дать мне 8 листов, но если будет невозможно, пойду и на меньший размер, т. к. всегда можно, хоть и с огорчением, выпустить или сократить изложение»[28]. С большой уверенностью можно утверждать, что «Философия религии» в данном случае и есть начатая в записной книжке работа, для себя обозначенная как «Первая философия». Обсуждавшийся с Бердяевым план, однако, не был реализован.

В главке XLIII — первой немецкоязычной (конец лета — осень 1930 г.) — появляется, возможно, первый немецкий вариант названия всей работы: «Das Absolute. Grundlegung der natürlichen Theologie». Однако дальнейшая разработка проблематики Абсолютного, очевидно, убеждает Франка в некоторой неудобности использования этого термина в качестве основного названия. Этот термин остаётся названием упомянутой выше статьи, уже в начале которой Франк вынужден оговариваться относительно его исторической нагруженности: «После того, как Абсолютное отпраздновало свой триумф в немецкой философской мистике (Майстер Экхарт, в другой форме — Я. Беме) и в идеализме Шеллинга и Гегеля, в течение последних ста лет оно было развенчано и лишено господства»[29]. По сути, говоря об Абсолютном,

---

27 РГАЛИ. Ф. 1496 (Н. А. Бердяев). Оп. 1. Ед. хр. 788.

28 Там же.

29 *С. Л. Фр нк*. Абсолютное / Пер. с нем. А. Г. Власкина и А. А. Ермичева // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 58.

Франку всё время приходится занимать как бы позицию «защиты», постоянно доказывая право философии «претендовать на область, находящуюся по ту сторону относительного и поверх его — область Абсолютного»[30]. Обратим внимание и на используемое Франком понятие «естественной теологии», свидетельствующее о том, что для философа знание о Боге из самой природы человека, из его разума, дополняет откровенное богопознание.

Собственно, уже хорошо известные ранее тексты Франка давали основание говорить об определённых категориальных трансформациях в обозначении Франком той первореальности, которая высвечивалась во всех его основных книгах[31]. Простой контент-анализ позволял, например, делать вывод о том, что основными для «Предмета знания» были категории «абсолютное бытие» и «всеединство», в то время как категория «абсолютное» (в субстантивированной форме, но со строчной буквы) употреблялась несколько раз исключительно в связи с критикой теории времени Бергсона, а категории «непостижимое», «Божество», «Абсолют» не встречались вовсе. Напротив, в «Непостижимом» категория «абсолютное бытие» уже практически не употребляется (хотя термин «бытие» в других сочетаниях продолжает оставаться актуальным); наиболее часто встречающейся категорией здесь является «непостижимое» (или «Непостижимое» — когда конкретно имеется в виду Бог), остаётся активной и категория «всеединство», в то время как «абсолютное» (со строчной или прописной — «Абсолютное») встречается не очень часто. Статья «Das Absolute» выступает в этом контексте неким промежуточным текстом, в котором на первый план выходит именно категория «Абсолютное», хотя здесь уже появляется и «непо-

[30] Там же. С. 59.

[31] См.: *Г. Е. Аляев*. Категориальная экспликация Абсолюта в философии С. Л. Франка // Життя у вимірах Абсолюту як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Дрогобич, 2010. С. 207–221.

стижимое» в субъектной, а не предикативной форме, а вот термины «всеединство» и «абсолютное бытие» встречаются лишь эпизодически. Впрочем, говоря об этих трансформациях, следует иметь в виду чёткие указания самого философа — уже в «Предмете знания» читаем: «Абсолютное, сверхвременное бытие и всеединство суть тождественные понятия»[32], а в «Das Absolute» находим: «Непостижимое является не чем иным, как Абсолютным»[33].

Текст «Первая философия» позволяет не только более детально проследить упомянутые выше категориальные трансформации, связанные, в том числе, с названием будущей книги, но и дополнить этот анализ. Так, в главке LXX (март 1932 г.) появляется термин «Das Namenlose», и на протяжении нескольких последующих записей он выступает в качестве основной, определяющей категории, под которую как бы заново выстраивается содержательная канва будущей книги. Однако уже в главке LXXXII (август 1932 г.) рядом с «Безымянным» появляется «Непостижимое». Наконец, в последней главке, записанной примерно одновременно с подготовкой статьи «Das Absolute» — в конце 1933-го, появляется «План работы: “Das Unergründliche”».

Вводя категорию «непостижимое», С. Франк фактически заменяет ею категорию «абсолютное бытие», подчёркивая тем самым, что абсолютное бытие является для нас (и в нас) как некий *x*, тот фон, или та основа, на которой только возможно всякое знание и всякое сознание, — но который для нас остаётся чем-то неопределённым. Категория «непостижимое», в отличие от «абсолютного бытия», говорит скорее не об Абсолюте самом по себе, а о его отношении — в данном случае о его отношении ко мне, к человеку (категория «всеединство» тоже подчёркивает момент отношения,

[32] *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 167.

[33] *С. Л. Фр нк*. Абсолютное. С. 66. «Nun ist aber das Unergründliche nichts anderes als — das Absolute» (*S. Frank*. Das Absolute // Simon L. Frank. Werke in acht Bänden. Band 8. S. 275).

[Содержание]

но всё-таки — как внутреннего состояния абсолютного бытия; здесь же речь идёт об отношении абсолютного бытия в себе и человека как осознающего себя абсолютного бытия). Об этом, пожалуй, впервые чётко говорится в упомянутой главке LXXXIII публикуемого текста: «Превращение безымянного — непостижимого — из “Оно” в “Ты” — или, скорее, переживание и улавливание его еще по ту сторону Оно и Ты (а также по ту сторону Я и Ты) как некое действительно первичное бытие, которое одновременно есть Оно, Я и Ты в непосредственно-нераздельном единстве = ощущение младенца в руках матери, на материнской груди <...>. В этой связи объясняется, что непостижимое, Бог, есть любовь и каким образом так, и основополагающее онтическое жизненное чувство, на которое человек постоянно оглядывается — защищенность в любви». В «Непостижимом» эта тема развита, конечно, основательнее и подробнее, но именно «Первая философия» позволяет увидеть, как и почему Франк обращается, в конце концов, именно к этому названию. Категория «непостижимого» отражает, кроме того, важнейший аспект Абсолютного — его свободу. В тексте «Первой философии» не раз появляется кузанистский и шеллинговский термин — Sein-Können — способность быть, или возможность быть. Тема свободы станет важнейшей темой трудов позднего Франка.

Вместе с трансформациями названия, «Первая философия» отражает и поиски плана будущей книги. Поначалу, очевидно, сами главки писались как раскрытие определённых содержательных пунктов. Первый, краткий план составил XIV главку — он напоминает структуру третьей части «Непостижимого» (здесь: «1) Бог и духовный мiр <...> 2) Бог и личность (душа) <...> 3) Бог и мiр»; там — гл. VIII «Святыня (“Божество”)», гл. IX «Бог и я», гл. X «Бог и мир»). Почти сразу же появляется более развёрнутый «Примерный план» как некий итог (обобщение) первых пятнадцати главок. Возможно, именно теперь обозначается и общее название. Характерно, что в этом «Примерном плане» фор-

мулируется проблема теодицеи как направление дальнейших разработок («не напис<ано>!») — действительно, эта проблема становится одной из основных тем последующих заметок, а затем — и книги «Непостижимое». Далее мы имеем ещё несколько более или менее развёрнутых набросков плана, или, так сказать, общего обозрения намечаемой проблематики («ход размышления») — в главках XLI, XLIII, LVIII, LIX, LXII, LXX и, наконец, в последней LXXXVII.

В общем и целом приближаясь к последующей окончательной схеме «Непостижимого», эти наброски планов отражают, конечно, определённую динамику изменений в определении основных вопросов исследования. В некоторых планах — как, собственно, и в самом тексте «Первой философии», особенно в его начале, — первой обозначается разработка проблематики соотношения философии и религии. Выше уже говорилось о том, что эту тему для Франка актуализировало чтение Баадера, однако так или иначе он обращался к ней, по сути, с самого начала своего философского творчества. Ещё одним стимулом к углублению в эту проблему в первые годы эмиграции стала необходимость как философского, так и религиозного осмысления опыта русской революции[34]. Уже свой первый эмигрантский доклад Франк посвятил именно этой теме — «Философия и религия» (ноябрь 1922 г.). При этом, говоря о том, что «истинная философия не только не отрицает сознание тайны, неисчерпаемой глубинности и безмерной полноты бытия, но, напротив, всецело опирается на это сознание и исходит из него как из самоочевидной и первой основополагающей истины», а также о том, что «религиозное чувство тайны и глубинности бытия есть первое и необходимое условие развития философии», он признавал, что «философское знание по своим достижениям необходимо отстает от до-

[34] Отметим, напр.: *С. Л. Фр нк*. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 286–324.

стижений непосредственного религиозного проникновения в глубины бытия» — поскольку рационально-логическое выражение не может достичь всей полноты, богатства и глубины религиозного откровения[35]. Пожалуй, можно утверждать, что в «Первой философии» соотношение между философией и религией разрешается Франком более глубоко и органично — в том духе, что «философская работа» в постижении Абсолютного «совпадает с религиозной или сливается с ней в единство» (главка VII). Этот подход чётко фиксируется в «Das Absolute»: «<...> Абсолютное — как бы к этому не относиться — является единственным и собственным предметом философии»[36]. Однако, разрешив тем самым — прежде всего для себя самого — принципиальное соотношение философии и религии[37], Франк как бы отодвигает этот вопрос, как пропедевтический. Он строит далее основную концепцию книги — раскрывающей содержательную проблематику *философии религии* (уже именно в этом, достигнутом синтезе *философии и религии*), — как предметное исследование непостижимого в трёх основных плоскостях: непостижимое в сфере предметного знания (опираясь при этом на результаты, достигнутые в «Предмете знания», о чём неоднократно упоминается и в «Первой философии», в том числе в набросках планов, и уже в самом «Непостижимом»), непостижимое как самооткрывающаяся реальность (прежде всего — в отношении «я-ты») и непостижимое как «Святыня» или «Божество». Таких закончен-

[35] См.: *С. Л. Фр нк*. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Т. 1. С. 13, 14, 17.

[36] *С. Л. Фр нк*. Абсолютное. С. 58. « (...) das Absolute — man mag sich drehen und wenden wie man will — der eigentliche und einzige Gegenstand der Philosophie ist» (*S. Frank*. Das Absolute // Simon L. Frank. Werke in acht Bänden. Band 8. S. 266).

[37] Впрочем, конечно, разрешив не окончательно — вспомним его более поздние размышления-сомнения о «двойной бухгалтерии» (см.: *С. Л. Фр нк*. О невозможности философии. (Письмо к другу) // *С. Л. Фр нк*. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 94).

ных и чётких формулировок мы, пожалуй, ещё не найдём в «Первой философии», но уже и «Ход размышления (новая редакция)» (главка LIX), и короткий — совсем пунктирный — план в главке LXII, и, конечно, завершающая заметка «План работы: “Das Unergründliche”» могут быть практически полностью соотнесены с итоговой структурой книги.

Безусловно, «Первую философию» нужно считать пролегоменами к «Непостижимому». Именно здесь выходит на первый план центральная тема зрелой метафизики Франка — отрицательное богословие. Утверждать, что в «Непостижимом» система Франка претерпела радикальное изменение по сравнению с «Предметом знания», было бы совершенно неверным. В «Предмете знания» абсолютное бытие рассматривается, прежде всего, как онтологическая основа и условие познания и бытия, в «Непостижимом» акцент ставится на непостижимости этой предпосылки. Центральная идея «Предмета знания» — одновременная запредельность и интимность первичного единства, единства единства и противоположности. В «Непостижимом» Франк говорит, что первооснова, являясь для нас самым интимным и близким началом, находится по ту сторону самого этого единства, за пределами всех возможных определений. И в «Предмете знания», и в «Непостижимом» главными ориентирами для Франка являются Плотин и Николай Кузанский, хотя понимание соотношения Абсолюта и мира у Плотина и Кузанца различно. У Плотина Единому абсолютно все противоположно. У Кузанца абсолютный минимум совпадает с абсолютным максимумом. Уже в «Предмете знания» Франк соединяет эти модели, представляя Абсолютное и как то, чему все абсолютно инаково (Плотин), и как то, чему ничто не инаково (Николай Кузанский). В «Непостижимом» он стремится понять само это соотношение абсолютной инаковости и неинаковости антиномически и разрабатывает принцип антиномистического монодуализма. В «Первой философии» мы видим конкретные шаги по разработке этой идеи.

[Содержание]

Снимая границу между философией и религией, Франк в «Первой философии» впервые обращается к теме Троичности. Он опирается на традицию немецкой мистики, получившую продолжение у Гегеля, Шеллинга и Баадера. Троица понимается Франком в духе диалектики самосознания. «<...> Бог, как Отец = как бездонное бытие в себе, молчание, тайна; но Бог видит и знает самого Себя, раскрывается, как Знание, Слово, как идеальный мiр — рождает Сына; производное, дальнейшее единство Сына с Отцом есть живое знание или светоносная жизнь — животворящий Дух» (гл. V). «Бог не может быть простым, однородным единством, а только единством сложного. Основное расчленение: абсолютная глубина и полнота (“Божество” Экхарта) расчленяется на субъект (Отец) и объект (Сын) и связь между тем и другим, к<ото>рая есть тоже конкретный облик — ипостась — Св. Духа» (гл. LII). «Или — 1) скрытый первоисточник 2) явленное его обнаружение 3) жизнь явленного через скрытое» (там же).

Итак, Первое начало — Божество, первичная воля, Ungrund — познаёт себя и тем самым расчленяется на субъект и объект (Сын). Единство субъекта и объекта — субъект-объект (Св. Дух). Иногда, возвращаясь в «Первой философии» к этой теме, Франк раскрывает и некоторые её аспекты, которые также свидетельствуют об опоре философа на немецкую мистику. Так, например, несколько раз Франк говорит о двух началах в Боге, противоположение которых и должно обусловливать разворачивание троичной диалектики: «Абсолютное кажется сперва холодным, темным, бездонным, и вызывает ужас и оцепенение — ужас гибели» (гл. VII). «Как может, напр<имер>, Бог, действующий в чистом порыве творческого подвига, действовать и в ярости гнева, и в разрушительности грозы, и в диком хаосе вожделения и сладострастия?» (гл. X). «Грозное, суровое, тяжкое в Боге» (гл. XV. Примерный план). Итак, по Франку, в Боге есть и любовь, и строгость, гнев. Эта идея принадлежит Я. Бёме, у которого наличие этих двух принципов обусловливает развёртывание троичной диалектики.

[Содержание]

В «Непостижимом» эта тема расширяется. Франк здесь напрямую ссылается на Бёме: «Поэтому зло несет свою имманентную кару в самом себе; эта кара есть, как говорит Яков Беме, “гнев Божий” как явление любви Божией в бездне зла, как сжигающее, пожирающее пламя, в которое в стихии не-бытия превращается свет Бога»[38]. В «Непостижимом» Франк, вслед за Бёме, говорит, что божий гнев есть оборотная сторона божественной любви: непостижимое «оказывается уже не бездной, а *прочной почвой*, неразрывно — хотя и незримо — связанной с почвой, на которой *стоим мы с ми*»[39]. Эта «тёмная бездна» и обусловливает ту бездну, безосновность, хаотичность, стихийную свободу, которую человек обнаруживает в своей душе. И именно она оказывается светом внутренней правды. Однако в «Непостижимом» «суровое в Боге» понимается гораздо шире, чем «гнев» и «ярость», как у Бёме, а трактуется как «тёмная бездна иррационального»[40]. Это не только гнев, а всё то в Боге, чего мы не понимаем и страшимся, перед чем «мы стоим в беспомощном недоумении»[41].

Другой аспект франковского понимания Троичности, присутствующий в «Первой философии», напротив, совершенно исчезает в «Непостижимом», видимо, в силу своей рискованности. Из «Первой философии» явствует, что Франк рассматривал Троицу в аспекте «мировых времен»: «Три ипостаси. 1) Безымянное до мира — чистая вечность — Бог Творец и Отец. 2) Безымянное в мире и времени — Сын. 3) После мира, соотв<етственно,> в преображении мира и обожении — Святой Дух» (гл. LXXIII). Это членение на «до», «во время» и «после» воспроизводит шеллинговское понимание Троицы в «Мировых эпохах» (1811–1815), «Штутгартских лекциях» и «Философии откровения»:

[38] *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 545.
[39] Там же. С. 439.
[40] Там же. С. 261.
[41] Там же. С. 435.

Отец — вечное прошлое, Сын — вечное настоящее, Дух — вечное будущее (состояние преображенного мира). В «Непостижимом» такое понимание Троицы совершенно отсутствует, Франк нигде не говорит о том, что Абсолют можно рассматривать в контексте вечного времени.

Важнейшая тема «Непостижимого» — проблема творения. Впервые она появляется у Франка именно в «Первой философии» в 6 главках: XVII, XXII, XXXI, XLIX, LI, LXXXVII. Уже в первом приближении Франк формулирует проблему так, как впоследствии будет ставить её в «Непостижимом»: как согласовать, что, с одной стороны, мир имеет свою причину в Боге, а с другой стороны, совершенно иноприроден Богу? Уже в «Первой философии» Франк утверждает, что взаимоотношение Бога и мира нельзя описать ни как тождество, ни как различие (эта позиция не изменилась и в «Непостижимом»). Для описания взаимоотношения Бога и мира философ поначалу пробует применять богословские формулы: 1) формулу Халкидонского догмата: неслиянность и нераздельность, 2) подобосущие (ʻομοιούσιος) — арианский термин, который использовался применительно к Сыну в отношении Отца (гл. XVII, XIX). Обе эти попытки так и не нашли дальнейшего развития в «Непостижимом». Характерно, что термин «творение» он сразу отвергает. Утверждая, что соотношение Бога и мира антиномично, он всё же склоняется к утверждению их единства и не раз заменяет «творение» «рождением» и даже «воплощением». Он пишет: «Др<угими> словами: творение есть таинственн<ый> процесс рождения иного, не-Бога, из недр самого Бога, тварное воплощение Бога. = Богочеловек и Богомір, нераздельно и неслиянно» (гл. XXII). Он акцентирует не различие, а единство, ссылаясь при этом на Николая Кузанского. «Раскрываясь в Сыне и действуя в Св. Духе, Бог тем самым раскрывается и живет и в производном многообразии, т. е. в тварном бытии (“мір” в обычн<ом> смысле есть уже падшее творение и в эт<ом> отнош<ении> отличен от Бога!)» (гл. LVII).

[Содержание]

В поисках объяснения грехопадения этого «Богоміра», Франк поясняет, что Бог порождает не весь мир, а только субстанции существ (видимо, речь идёт об идеальном мире). Эмпирическое же выходит за пределы всемогущества Бога, не подчиняется ему, потому и возможно его падение. Бог не творит греха, мир сам впадает в грех. Поэтому в гл. XXXIII Франк описывает идеальный и материальный миры фактически как два разных мира: «1) Единство Бога — 2) “умный”, идеальный міp (міp ангелов с Логосом во главе) — 3) его воплощение, рождение плоти из живого духа, самоосуществление живой полноты бытия — 4) отпадение части ангельск<ого> міpa, самоутверждение “не”, рождение слепой стихийности — 5) тварный міp в его стихийности, временности, безпокойстве, томлении и грехе — міp вне Бога». Ср. в главе XLIX: «В всеединстве творение и рождение есть одно и то же — сверхвременный акт расчленения, рождения живого многообразия в лоне абсол<ютного> Единства — Логос, “умный” міp духов, к<ото>рый, в силу своей жизненности, самовоплощается, творит свою телесность. Затем — непостижимая катастрофа — грехопадение = выпадение міpa из лона Божия». Итак, мир совершает грехопадение при преобразовывании из идеального в материальный. Более того, мир «рождается» (напрашивается аналогия с Рождением Второй Ипостаси), а затем впадает в грех. И всё же остаётся непонятным, почему «рождённый» вместе с Богочеловеком мир (Богоміp) вдруг оказывается падшим. Поэтому Франку остаётся говорить только о необъяснимой катастрофе.

Путь, пройденный в «Первой философии», наглядно показал Франку, что рационально объяснить творение нельзя, поскольку при этом неизбежно появляется множество проблем и противоречий. Поэтому в «Непостижимом» Франк окончательно отказывается от любых терминов для объяснения творения. Соответствующий параграф главы X называется «Проблема основания или происхождения мира». Теперь Франк описывает проблему творения с точ-

ки зрения антиномистического монодуализма, считая всякое иное понимание неправомерной рационализацией. Он останавливается на изначально сформулированной антиномии: Бог — основа мира, но мир имеет другую сущность, не Бог. На этой антиномии необходимо, как Франк говорит в другом месте, — «стоять», не принимая и не отвергая ни тезиса, ни антитезиса[42]. Можно представить лишь *об-р з* творения. Его Франк видит (как Баадер и Бёме) в учении Исаака Лурии о цим-цум: «Мифологическая история творения или возникновения мира, изложенная в Каббале, чрезвычайно наглядно изображает это рождение мира из лона самого Божьего “*не*”, описывая, что Бог, будучи первоначально всеобъемлющей бесконечной полнотой, сжимается, уходит вовнутрь себя, в силу чего вокруг него образуется пустое “пространство” — как бы Божье “*не*” или “*нет*”, — на которое он отбрасывает, проецирует отблеск своего собственного существа, именно образ “небесного человека” — и тем “творит мир”»[43]. Однако нужно помнить, что Франк (в отличие от Бёме, Баадера и Карсавина) прибегает к идее цим-цум только для наглядности.

В этой связи стоит обратить внимание на недвусмысленное противопоставление Франком *п нентеизм* — как позиции, схватывающей сверхрациональное (антиномистическое) единство Творца и творения, трансцендентности и имманентности, — теизму и пантеизму, как рациональным, а потому ограниченным (или даже ложным) конструкциям. Надо сказать, что с его панентеизмом Франку до сих пор не везёт — и не только в плане продолжающихся от Бердяева и Зеньковского упрёков в *п нтеизме*, которые как бы не замечают или не придают значения различению этих понятий, но и в плане прямого подлога. Пожалуй, впервые Франк использовал понятие «панентеизм» при характеристике мировоззрения Вл. Соловьёва в своей не-

42 *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 312–313.

43 Там же. С. 526–527.

[Содержание]

мецкой брошюре «Русское мировоззрение» (1926). Правда, в русском переводе этого текста читаем: «С религиозно-философской точки зрения это мировоззрение можно охарактеризовать как пантеизм»[44]. Однако в оригинале у Франка чётко стоит «Panentheismus», а не «Pantheismus»[45]! Следует заметить, что в «Непостижимом» Франк не употребляет термина «панентеизм», хотя его концепция, безусловно, отвечает именно этому понятию, и лишь в написанных вскоре книгах «С нами Бог» и «Свет во тьме» прямо говорит о своей приверженности «религиозному *п нентеизму*»[46]: «Поскольку несказанный смысл религиозной веры можно вообще выразить в отвлеченных философских понятиях, следует признать, что существо христианской веры — или, что то же — истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный *теизм*, а конкретный *п нентеизм*»[47]. «Первая философия» — особенно главки XIII, XXI, LIII, LIX — позволяет говорить, что с этой позицией Франк чётко определился, по крайней мере, уже в конце 20-х годов.

На небольшом пространстве «Первой философии» Франк успел обратиться и к проблеме времени. В «Предмете знания» оно виделось Франку в плотиновском духе как способ жизни Мировой души, как инобытие вечности. В «Первой философии», стремясь построить христианскую философию, Франк видит во времени исключительно распад и борьбу. Время связано с грехопадением — «время как внутреннее беспокойство, космическая деловитость, ущерб и постоянное тщеславное

---

[44] *С. Л. Фр нк*. Русское мировоззрение / Пер. с нем. Г. Франко // *С. Л. Фр нк*. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 192.

[45] *S. Frank*. Die russische Weltanschauung. S. 37.

[46] *С. Л. Фр нк*. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 15. И опять подлог — в новейших переизданиях в этом месте стоит «пантеизм» (см.: *С. Л. Фр нк*. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1998. С. 20)!

[47] *С. Л. Фр нк*. С нами Бог. Три размышления // *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. М., 1992. С. 260.

стремление» (LXXI). Но уже в «Непостижимом» Франк создает синтетическую модель времени. Оно есть, с одной стороны, необходимый момент всеединства, единство движения и покоя, результат энергии Абсолютного. С другой стороны, время все же есть искажение всеединства, результат греховности мира. Не исключено, что это изменение обусловлено влиянием Мейстера Экхарта, Баадера и Соловьева. Так, у Баадера время понимается двойственно: как то, что является принципом существования греховного мира, и как тот способ существования, в котором может и должно осуществляться спасение, точно так же и Шеллинг в своих зрелых работах понимает время как совершенствование, развитие, преодоление всего тёмного, косного, греховного, возвышение над собой.

В «Первой философии» Франк не раз обращается и к гносеологии, хотя, казалось бы, тема была совершенно исчерпана философом в «Предмете знания». В магистерской диссертации Франк построил грандиозное обоснование того, что абсолютное бытие не является ни предметом, ни объектом, противостоящим субъекту, а есть самая интимная, самая близкая почва познания и жизни субъекта. В свою очередь, и познающий не может быть субъектом как противостоящей объекту реальностью. Ещё в «Предмете знания» С. Франк писал: «Что абсолютная, метафизическая трансцендентность “предмета”, допускаемая дуалистическим реализмом и приводящая к трудностям субъективного идеализма — что трансцендентность предмета в этом смысле должна быть как-либо преодолена и преобразована — это ясно само собой»[48], — однако при этом добавлял, что «необходимое преодоление понятия метафизической, реальной трансцендентности предмета не должно вести к признанию “предмета” чисто *логической* категорией»[49]. Тем не менее Франк и в «Первой философии» неоднократно возвращается к вопросу о том, является ли Абсолютное, собственно, «предметом», акцентуирует непредметность Абсо-

48 *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 87.
49 Там же. С. 96.

[Содержание]

лютного: «Невозможность предметной метафизики» (гл. II), предметный мир есть «наиболее чуждая нам часть» (гл. LX).

Мы затронули далеко не все вопросы, позволяющие увидеть «Первую философию» как «духовную мастерскую» — так назвал Франк одну из своих статей о Достоевском — самого Франка. Очевидно, этот ёмкий текст требует дальнейшего исследования. Но, говоря о «Непостижимом», даже (или особенно) в контексте его «пролегомен», нельзя не остановиться на отношении Франка к М. Хайдеггеру. Часто высказывается мнение, что «Непостижимое» является, в некотором роде, «ответом» на «Бытие и время», при этом, если верить Н. Плотникову, его неопубликованный (к сожалению, и до сих пор) немецкий вариант «хранит значительно большее количество ссылок на Хайдеггера, чем опубликованный русский»[50]. Позволяет ли «Первая философия» как-то прояснить этот вопрос?

На первый взгляд — нет. Каких-то прямых ссылок или упоминаний немецкого мыслителя в этих заметках нет. Даже там, где перед нами как бы «незримо» поднимается его мощная фигура, Франк либо переосмысливает его терминологию, либо использует её совсем в ином контексте. Например, в главке XXXII можно усмотреть явные аллюзии на «вопрошание о бытии» и различение бытия и сущего у Хайдеггера, однако непосредственными «собеседниками» Франка при этом выступают Кант, Спиноза и апостол Иоанн. Или, встречаясь, например, в главке LXVI с употреблением терминов «Sorge» и «Angst», можно было бы подумать, что оно навеяно прочтённым «Sein und Zeit», однако общий контекст этого отрывка, где забота и страх стоят рядом с тяготами («Mühe») и беспокойством («Uhrühe»), а завершается всё «жаждой спасения» («Der Menschsucht Erlösung»), указывает, очевидно, не на хайдеггеровский смысл, а скорее на того же Баадера.

50 *Н. С. Плотников.* К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 171.

Учитывая важность этого вопроса, мы решили опубликовать в качестве своеобразного «приложения» к «Первой философии» франковский конспект «Sein und Zeit», обнаруженный нами в другой тетради, датированной им самим 1929–1931 годами. Её большую часть занимают записи к курсу «Миросозерцание Достоевского» в Берлинском университете, который Франк читал летом 1931 года (последняя отмеченная в этих записях дата — 14 июля)[51]. Конспект Хайдеггера написан после этого курса, т. е. относится, во всяком случае, ко второй половине 1931 г. — это время разгара, или даже приближения финальной фазы написания «Первой философии», когда основные идеи «Непостижимого» были, по сути, уже сформулированы.

Краткий конспект содержит критические замечания. Главный вопрос Франка — к основоположной установке Хайдеггера на бытие человека. Франк даёт немецкую цитату из пункта B § 43, где в очередной раз говорится о том, что бытие — не «вещеналичность», а отсылает к феномену заботы, что реальность основана в бытии Dasein и что без этого бытия никто никогда и ни о чём не мог бы ничего сказать: «Конечно, лишь пока присутствие, т. е. онтическая возможность бытийной понятности, есть, бытие “имеет место”.

[51] Примерно к этому же времени относятся главки LIX, LXVII, LXVIII «Первой философии», в которых упоминается Достоевский. Вообще обращение к русской литературе, в частности к Достоевскому, было характерной чертой творчества Франка, но в данном случае можно конкретно связать «Первую философию» с упомянутым курсом «Dostojewsky’s Weltanschauung», основные темы которого прямо перекликаются с проблематикой данных записей — человек, свобода, проблема зла, Бог и человек, преображение мира и др. Кроме того, как раз в 1930–1933 годах вышло шесть статей Франка о Достоевском на немецком и русском языках (см.: *S. Frank*. Aus Dostojevskijs geistiger Werkstatt // Zeitschrift für slavische Philologie, herausgegeben von Max Wasmer, 1930, VII, Doppelheft 1/2, S. 137–141; *S. Frank*. Dostojevskijs – der russischte Russe. Zum 50. Todestag des Dichters: Mensch und Werk // Germania. Berlin, 1931, 8 Februar; *S. Frank*. Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojevskijs // Hochland, 1931, N 2, S. 289–296 и др.).

Если присутствие не экзистирует, то “нет” также “независимости” и “нет” также “по-себе”. Подобное тогда ни понимаемо ни непонимаемо. Тогда внутримирное сущее тоже и не может быть раскрыто и не способно лежать в потаенности. Тогда нельзя сказать ни что сущее есть, ни что оно не существует»[52]. Это фундаментальное отсылание всякого бытия и всякого его понимания к экзистированию заставляет Хайдеггера сделать важный вывод: «*субст нция человек есть экзистенция*»[53]. Но именно это основоположение и является неприемлемым для Франка, приверженца понимания бытия человека как укоренённого в Абсолютном. С точки зрения Франка, у Хайдеггера «идея человека как существа трансцендирующего, выходящего за свои пределы — из христианства — отвергается». Поэтому он и замечает по поводу цитируемого: «Явный идеализм. Было бы верно, если бы Dasein было абсолютн<ым> бытием, а не человеческим!» Метафизик Франк не может смириться с определением бытия человека в экзистировании. Тем не менее впоследствии, в «Непостижимом», Франк берет на вооружение хайдеггеровский термин Selbstsein, отказываясь от традиционного термина Bewusstsein.

Хотя публикуемый конспект «Sein und Zeit» мы датируем 1931 годом, есть все основания предполагать знакомство Франка с этой книгой и его интерес к ней уже в конце 20-х годов, а этот конспект (между прочим, и в силу его краткости) считать лишь вторичной попыткой проверить своё, в принципе уже сложившееся, отношение к фрайбургскому профессору. Об этом говорит конспект лекции «О Хайдеггере», опубликованный Н. Плотниковым, который датирует его ориентировочно концом 20-х гг.[54] Надо, однако, иметь в виду,

---

[52] Приводим в переводе В. Бибихина (*М. Х йдеггер.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 109).

[53] Там же.

[54] См.: *Н. С. Плотников.* К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 172.

что в фонде С. Франка Бахметьевского архива есть *дв в ринт этого конспект* , незначительно различающиеся в деталях, но при этом второй имеет своеобразный заголовок: «Повод — годовщ<ина> смерти Ю. И.». Речь шла о близком друге Франка Ю. И. Айхенвальде, смерть которого под колёсами трамвая глубоко поразила философа, а эта годовщина (по прямому смыслу — первая) приходилась на 17 декабря 1929 г. (что, кстати, примерно совпадает со временем написания упомянутой выше главки XXXII с определёнными аллюзиями на «вопрошания» Хайдеггера). Таким образом, этот конспект — по крайней мере, один из двух вариантов — можно точно датировать декабрём 1929 г.; второй (опубликованный Н. Плотниковым), возможно, был написан и ранее — в нём уже говорится о смерти Айхенвальда, но нет заголовка о годовщине[55]. Можно вспомнить в этой связи также выраженное Франком в письме Ф. Либу ещё 17 июня 1929 г. (из того самого Ребрюка, где как раз перед этим был записан первый «Примерный план» будущей книги) желание прочитать лекцию во Фрайбурге-в-Брейсгау, поскольку «мне было бы особенно интересно познакомиться с Гуссерлем и Хайдеггером и в их присутствии прочесть доклад»[56] (это желание, очевидно, не осуществилось).

В итоге наших разысканий можно утверждать, что, практически с самого начала работы над «Первой философией» — т. е., по сути, над «Непостижимым», — Франк уже был знаком с мыслями Хайдеггера, с которыми, однако, был готов скорее дискутировать, чем «преклоняться» перед ними. «Первая философия» свидетельствует, что Франк вовсе не концентрировался на идеях Хайдеггера и на полемике с ним, а, как максимум, просто использовал «вброшенные» немецким философом конструкты в своих собственных построениях. Впрочем, по мере созревания намерения ад-

[55] Впрочем, возможно, и позже — он похож на чистовой вариант первого.

[56] *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 446–447.

ресовать книгу немецкому читателю (о чём он писал, как мы помним, уже в августе 1930-го, но более часто немецкоязычные главки появляются только с мая 1931-го), Франк, очевидно, ещё раз предметно обратился к «Sein und Zeit» (что отразил публикуемый конспект), и в конечном варианте немецкого текста, как утверждает Н. Плотников, часто ссылается на Хайдеггера. Однако при переводе книги на русский Франк, очевидно, вновь посчитал эти ссылки не слишком актуальными.

Оба публикуемых материала хранятся в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (г. Нью-Йорк, США). Текст «Размышления. Первая философия» полностью воспроизводит тетрадь (записную книжку) С. Франка, которую можно обозначить его надписями на титульном листе: «S. Frank. 1928–29–30–31–32. Берлинъ»[57]. При этом титульный лист имеет фигурную полиграфическую рамку с надписью «Notesfür», а на его обороте напечатана табличка с датами религиозных праздников на 1928 и 1929 годы — общехристианских («Christliche Festtage»), католических («Besonderekatolische Festtage») и еврейских («Israilitische Festtage»). Конспект книги Хайдеггера содержится в тетради, подписанной «С. Франк. 1929–30–31. Berlin»[58].

Выражаем большую признательность куратору Бахметьевского архива Тане Чеботарёвой за оказанное содействие, а также Петру Резвых и Анне Панчехе, без содействия которых эта публикация никогда бы не состоялась. Текст публикуется с разрешения о. Петра Скорера.

[57] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. S. Frank. 1928–29–30–31–32. Берлинъ.

[58] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. С. Франк. 1929–30–31. Berlin.

С. Л. Франк
[Размышления. Первая философия]

Публикация и комментарии Г. Аляева и Т. Резвых.
Перевод с немецкого Т. Резвых

S. Frank
1928–29–30–31–32
Берлинъ
Passauerstr<asse> 28[1]

<u>Размышления</u>

«Что сделало потомство для меня, чтобы я должен был служить ему?» — сказал один остроумный француз[2]. — Из всех

---

1 Очевидно — сочетание адреса и года начала тетради. Франки проживали по адресу «Passauerstr. 22[I] bei Meitner», о чём свидетельствуют письма Н. Бердяеву и Ф. Либу (см. прим. 4 вступительной статьи).

2 Схожие высказывания обычно приписывают, правда, не французам, а британцам — Джозефу Аддисону («Мы всегда что-то делаем для Потомства; но я предпочел бы увидеть, как Потомство делает что-то для нас» — «Spectator», 20 авг. 1714 г.), Томасу Грею («Все говорят: потомство, потомство... А что оно сделало для нас?»), Бойлю Рошу («Зачем нам законодательствовать для потомства? Что сделало для нас потомство?» — высказывание в ирландском парламенте). Мысль обыгрывается у Козьмы Пруткова: «“Зачем, — говорит эгоист, — стану я работать для потомства, когда оно ровно ничего для меня не сделало?” — Несправедлив ты, безумец! Потомство сделало для тебя уже то, что ты,

[Содержание]

человеческих безсмыслиц самая бо́льшая — «служить грядущим поколениям». Или сегодняшний день имеет абсолютный смысл сам по себе, или же и вся моя жизнь, и жизнь будущих людей ничего не стоит.[3]

18.X.28.

Все мертвое на свете мертво потому, что умерло. Жизнь не берется из мертвого, а приводит к нему, как к своему осадку. Первично живое, а не мертвое. Эту первожизнь, правда, нельзя отождествить с готовым индивидуальным организмом, к<ото>рый сам уже есть ее продукт, но еще меньше —

сближая прошедшее с настоящим и будущим, можешь по произволу считать себя: младенцем, юношей и старцем» (*Козьм Прутков*. Мысли и афоризмы. 38 // Козьма Прутков. Полн. собр. соч. Изд 4-е. СПб., 1894. С. 91).

[3] Ср.: «Если история вообще имеет смысл, то он возможен лишь, если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом» (*С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Нью-Йорк, 1988. С. 42).

с мертвым. (При чтении Дакэ: Leben als Symbol 1928[4] и его изложения теории Фехнера[5].)

---

4 *Edgar Dacqué*. Leben als Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre. 1928. Эдгар Дакэ (1878–1945) — немецкий палеонтолог и теософ. В письме Бердяеву 30 окт. 1928 г. Франк предложил для журнала «Путь» рецензию на новую литературу по философской антропологии — в том числе, на новую книгу Дакэ «Leben als Symbol». Рецензия вышла в начале 1929 г. Ранее Франк уже интересовался этим автором и опубликовал рецензию на другую книгу Э. Даке (*С. Л. Фр нк*. Древние сказания о судьбе человека. По поводу книги Edgar Dacque. Urwelt, Sageund-Menschheit // Путь. 1928. № 9 (янв.). С. 91–93). Новая книга «талантливого мюнхенского палеонтолога», «полного хотя и несколько смелого, но и плодотворного научного воображения», привлекла Франка, прежде всего, своей критикой прямолинейного натуралистического эволюционизма: «...Дакэ показывает нелепость допущения о происхождении органических типов одного из другого: органические типы могли возникнуть не из какого либо первоорганизма, а из "родящего начала", которое должно мыслиться не как конкретное материальное начало, а как нематериальная сверхвременная энтелехия всего царства живой природы» (*С. Л. Фр нк*. Новая немецкая литература по философской антропологии // Путь. 1929. № 15 (фев.). С. 129). В этом отношении, по мнению Франка, Дакэ развивает идею «творческой эволюции» Бергсона, хотя в других отношениях лишь возрождает шеллингианскую натурфилософию и следует романтическим идеям мистической психологии Людвига Клагеса, что мешает ему по-настоящему преодолеть натурализм.

5 Густав Теодор Фехнер (Gustav Theodor Fechner, 1801 — немецкий психолог, физик, натурфилософ, один из основоположников экспериментальной психологии («психофизики»), развивавший идею психофизического параллелизма, испытал влияние Ф. В. Й. Шеллинга и Л. Окена. Фехнер исходил из онтологического монизма в отношении души и тела. Он отказывался от картезианства, согласно которому духовное в мире существует как самостоятельная субстанция наряду с телесной. «Тело и дух, или тело и душа, или материальное и идеальное, или физическое и психическое (эти противоположности употребляются здесь в самом широком смысле как равнозначные), отличаются не в своей основе и сущности, а только с точки зрения представления или рассмотрения» (*G. T. Fechner*. Zend-Avesta oder über die Dinge des Himme ls und des Jenseits. Leipzig, 1851. B. 2. C. 321). В своей метафизике Фехнер развивал учение о всеобщем одушевлении Вселенной. Отдельные люди и живые существа как самостоятельные личности – это лишь в определённой степени обособлен-

20.X.28.

———

Человек сознает себя тленным, ничтожным — в отношении Бога тварью, только тварью. Но человек сознает себя вместе и вечным, в глубинах духа утвержденным в вечном — и потому не только богоподобным, но родственным Богу, он чувствует сопринадлежность себя самого и Бога к внешнему нераздельному единству — нераздельность и неслиянность Богочеловечества, Богочеловека, как соборного существа.

Новое время есть возстание человека, уход блудного сына из отчего дома, т. к. он не мог стерпеть, что в нем видели все-таки только раба, а не сына. Наступает и должно наступить время, когда Богосыновство человека будет признано не в теории только, а в жизни, и когда человек начнет подлинно строить свою жизнь на этом сознании. —

26.X.28.

ные волны мирового сознания, несущие на себе, опять-таки, ещё более мелкие волны. Каждая живая индивидуальность всеми корнями своего бытия связана с сознанием высших единиц, однако, поскольку эта связь находится под порогом индивидуального сознания, то человек о ней ничего не знает. В «Книжице о жизни после смерти» Фехнер почти художественно нарисовал три этапа жизни человека – до рождения, от рождения до смерти и после смерти. Первый этап – это постоянный сон, второй – смена сна и бодрствования, третий – вечное бодрствование (см.: *Г. Т. Фехнер.* Книжица о жизни после смерти // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М., 1999). Определяющим в философии Фехнера можно считать признание всего мира внутренне одушевлённым, таким, что видит свет и в нём внутренне живёт («Tagesansicht» — «дневное видение»). Фехнер выступал против понимания мира как состояния мёртвой безжизненности и сплошного мрака, сплошной ночи («Nachtansicht» — «ночное видение»). Наоборот, понятие «Tagesansicht» означает живое восприятие физического света всем миром, точно так же и восприятие духовно-морального света и его победу над частичными победами зла.

«Als ich noch jung war, habe ich mich für einen ganz gescheiten Burschen gehalten, aber jetzt bin ich überzeugt, dass niemand den Ereignissen gebieten kann, dass niemand wirklich mächtig oder[6] gross ist. Ich muss immer lachen, wenn ich mich preisen höre als weise, vorhersehend, ich übte grossen Einfluss auf die Welt usw. Während Unbeteiligte überlegen, ob es morgen regnen oder die Sonne scheinen wird, ist ein Mann in meiner Lage genötigt zu entscheiden: es wird regnen oder sie wird scheinen, um dieser Entscheidung gemäss zu handeln. Hat er recht geraten, dann ruft alle Welt: Welcher Scharfsinn, welche Profetengabe! War es falsch, dann schlagen die alten Weiber mit Besenstielen nach ihm. Wenn ich nichts gelernt habe, so habe ich Bescheidenheit gelernt».

Перевод:

[«Когда я был молод, я считал себя очень смышленым юношей, но теперь я убежден, что никто не может командовать событиями, что никто не может быть по-настоящему сильным и великим. Я всегда смеюсь, когда я слышу, что меня хвалят как мудрого, прозорливого, предполагая, что я теперь оказываю большое влияние на мир и т. д. В то время, когда праздные люди прикидывают, будет ли завтра идти дождь или светить солнце, человек в моем положении принужден решать: будет ли дождь или солнце, для того, чтобы действовать в соответствии с этим решением. Если он угадал, то весь мир кричит: какая проницательность, какой пророческий дар! Если же он ошибся, то старухи побьют его мётлами. Если я ничему не научился, то я научился скромности».]

---

6 Ранний вариант: und.

Бисмарк, слова, сказанные его другу Мотлею[7] в 1877 г., 62 лет, после всех успехов[8]. — Истинно гениально[9].

———

Гёте говорит о «das stille bessere Wissen»[10] — в противоположность господствующим мнениям. Никогда не надо забывать о нем; оно одно есть настоящее знание, дарует истину[11].

---

7 Джон Лотроп Мотли (John Lothrop Motley; 1814–1877) — американский историк, писатель и дипломат. В Гарвардском университете изучал немецкий язык и литературу, поэтому отправился в Германию, где продолжил своё образование в Гёттингенском университете в 1832–1833 годах. Здесь познакомился с Отто фон Бисмарком, будущим канцлером Германской империи, и они вместе изучали право в берлинском Университете имени Гумбольдта, а также совместно снимали квартиру на Фридрихштрассе.

8 На самом деле эти слова Бисмарк говорил во время последней встречи с Мотлеем в 1872 г. в Варзине (Varzin, ныне Warcino, деревня на севере Польши, в Померании, до конца Второй мировой войны — родовое поместье Бисмарков) — Мотлей привёл их в написанном тогда же письме жене (см.: Bismarck and Motley. With Correspondence till Now Unpublished. II. James Pemberton Grund. The North American Review. Vol. 167, No. 503 (Oct., 1898), p. 486. www.jstor.org/stable/25 119 081? seq=6#page_scan_tab_contents). Слова цитируются многими, пишущими о Бисмарке. См., например: *E. Engelberg*. Bismarck. Das Reich in der Mitte Europas. Berlin, 1990. B. 2. S. 47.

9 Франк не раз говорил о гениальности Бисмарка — в книге «С нами Бог», например, он называет его имя рядом с Кромвелем и Наполеоном в числе «настоящих гениальных государственных деятелей», которые одновременно были и «религиозно мудрыми людьми» (*С. Л. Фр нк*. С нами Бог. Три размышления // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992. С. 275).

10 Изменённая цитата из стихотворения Гёте «Schlußpoetik» («Окончательная поэтика»): «Und, im wüstesten Gedränge, / Dankt's die stille bessere Welt»: «И, в самой беспорядочной толкотне / Благодарит тихий лучший мир».

11 Это выражение Гёте Франк использовал в «Непостижимом» при объяснении невозможности высказать саму реальность: «Созерцательное знание, которое мы при этом имеем и которым руководимся, есть то, что Гете называл “*тихим лучшим зн нием*” (“das stille bessere Wissen”). Оно есть *немое, молч ливое, неск з нное зн ние*. Но это и значит, что оно

Первая философия

I

Человеческое знание имеет задачей уловить, воспринять, узнать то, что есть. Но т. к. непосредственная, в обыденном опыте данная картина міра[12] при дальнейшей проверке оказывается неистинной, или — т. к. каждый шаг знания ведет к раскрытию более глубокого, более истинного бытия, то возникает задача открыть подлинное, абсолютно-истинное, последнее (или первичное) бытие. Это и есть задача философии — углубление знания до раскрытия глубочайшей, подлинно-истинной первоосновы бытия.

В близком родстве с этой задачей стоит и содержание религиозного сознания. Религия сама по себе не есть знание или искание теоретической истины, она есть форма жизни, и знание есть лишь один из служебных моментов в ней. Но в двух основных пунктах она совпадает с смыслом философии 1) всякое — даже самое примитивное — религ<иозное> сознание содержит в себе непосредственное чувство реальности глубины, таинственного, непоср<едственно> чувственно-невидимого слоя бытия — чувство глубины, бездны, безмерного, безконечного; т. е. религия, как таковая, уже есть непосредственное восприятие более полной, более глубокой действительности, чем обычная эмпирич<еская> реальность. И 2) религ<иозное> сознание, поскольку оно есть искание спасения, содержит искание той абсолютной, вечной, твердой, неограниченной реаль-

---

есть знание *непостижимого*, — реальности в ее подлинной — именно металогической — природе» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М., 1990. С. 231). Теории познания Гёте Франк посвятил специальную статью, впервые опубликованную ещё в 1910 г. (*С. Л. Фр нк*. Из этюдов о Гёте. Гносеология Гёте // Русская Мысль. 1910. Кн. VIII. С. 73–99).

12 *Р нний в ри нт*: бытия.

ности, в связи с к<ото>рой человек может надеяться избегнуть провала в небытие, спастись от смерти, и освободиться от пут и стеснений его собств<енного> бытия, т. е. найти вечное и полное, свободное бытие. В этих двух основных смыслах практич<еская> жизненная направленность[13] религиозного сознания совпадает с теоретич<еской> направленностью философии в устремленности на истинное, абсолютное бытие.

II

Бытие, как предметная действительность. Оно всегда частично — субъект остается вне его; его схема есть материальный міp. И даже когда оно охватывает душевную жизнь, психическое, оно сохраняет ту же неполноту. Тот, кто познает, последняя глубина жизни остается вне его. Невозможность предметной метафизики.

III

Абсолютное, как самораскрытие жизни в ее последнем существе в нас. Видимая ограниченность и обособленность личности и ее глубинная безконечность, связь с абсолютным. Это живое (подлинное) абсолютное[14], раскрывающееся в живом знании, ближайшим образом противостоит всему предметному, как «земному» — есть иное бытие. Требование отрешенности, бедности, углубленности, тишины. Отрицательное богословие: Абсолютное (= Бог) — иное, чем все известное нам, «не то» (Упанишады)[15].

---

[13] *Р нний в ри нт*: искание.

[14] В тексте С. Франка встречается написание слова «абсолютное» (имя существительное — т. е. то же, что «Абсолют») как с прописной, так и со строчной буквы, при этом не всегда можно чётко разобрать, как именно слово написано в каждом конкретном случае.

[15] См. соответствующие места в «Упанишадах»: «Поистине вначале это было не-сущим; Из него поистине возникло сущее» (Тайттирия II. 7. 1)» (Антология мировой философии. Философия древности и средневековья. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 81); «Он, этот атман, [определяется так]: «Не [это],

IV

В чем же основная разница? Не материальная, а общеформальная. Подлинное целое, а не часть. Это значит: не определенность, не содержание понятия. Но т.к. определенность конституируется отрицанием (A — non-non A), и именно через отрицание есть часть[16], то абсолютное определяется в своей целостности или неопределимости через неприменимость к нему отрицания. О нем мало сказать, что оно «не то» — ибо отсюда следовало бы: «не то, а это». О нем всегда надо сказать: оно и то, и то. Отсюда несостоятельность всех теорий абсолютного, логически его определяющих. (Отождествляя, предварительно и гипотетич<ески>, абсолютное и Бога, можно сказать:) Бог есть и единство, и множество, и вечность, и время, Он и трансцендентен міру и человеку, и имманентен. Только в единстве разнородного и противоположного улавливается[17] его существо. Не нарушение закона противоречия, а его неприменимость. — Бездонность, безпредметность, непосредств<енная> невыразимость словом. — Все и ничто (то и другое совпадает). Мистически самораскрывающее, непосредственно наличествующее всеобъемлющее бытие. — Иначе говоря[18]: не бытие, как отличное от небытия, а и бытие, и не бытие — все и ничто. Бездна, тайна, безмерная полнота: все доступное и переживаемое — на фоне, на основе абсолютного — не оно само, но в нем. Это и есть истина, истинно сущее.

не [это]». Он непостижим, ибо не постигается; неразрушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла (Брихад<араньяка>. II 1.9. 26)» (Там же. С. 82).

[16] Ср.: « (...) Отрицание вообще применимо только к частному содержанию знания, относительно которого мы заранее уверены, что им не исчерпывается все возможное вообще содержание знания» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 80).

[17] *Р нний в ри нт*: состоит.

[18] *Р нний в ри нт*: Еще шаг дальше.

[Содержание]

V

Возникает вопрос: для чего[19] нужно[20] и как вообще можно искать истинно сущее, к<ото>рое ведь всегда и неотъемлемо есть в нас и при нас (или мы — в нем). Дело идет, очевидно, о сознательном усмотрении того, что безсознательно, неведомо для нас непосредственно в нас есть. Ближайшим образом ответ на вопрос определен, следов<ательно>, тем, что истинное бытие может в нас быть, как непосредств<енная> жизнь, и как содержание мысли. Задача познания и нахождения — иметь в мысли то, что есть в основе жизни. Это предполагает: 1) что бытие само в себе есть единство жизни и мысли (иначе, имея его в мысли, мы имели бы не его самого)<,> 2) что в нас, в человеч<еской> душе, мысль и жизнь разъединены и что мы должны достигать истинного бытия, осуществляя в себе это единство. — Отождествляя абсолютное (опять — пока лишь гипотетически) с Богом, мы находим в нем троичность, соответств<ующую> господствующему в христ<ианской> мистике (М. Экхарт, Беме) истолкованию Троицы: Бог, как Отец = как бездонное бытие в себе, молчание, тайна; но Бог видит и знает самого Себя, раскрывается, как Знание, Слово, как идеальный мір — рождает Сына; производное, дальнейшее единство Сына с Отцом есть живое знание или светоносная жизнь — животворящий Дух[21]. Задача человеческого созна-

---

19 *Р нний в ри нт*: как можно; *после* для чего *з черкнуто*: вообще.

20 *После* нужно *з черкнуто*: искать.

21 См. напр.: «вечная Воля, которая есть первопричина всего сущего, которая является первой персоной: она, однако, не есть сама сущность, но причина сущности, и свободна от бытия, ибо она — бездна, (...) в этой единой Воле возникает вечное начало через воображение или вожделение, и в вожделении Воля сама себя беременит из глаза мудрости, который пребывает с волей в той же вечности без основы и начала, как сказано выше (...) Третья личность — это Дух, который с обретением Воли через воображение исходит из силы говорения, из уст Отца в глаз как в зеркало мудрости» (*Я. Бёме*. De Incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа / Пер. с нем. К. В. Коваленко, С. М. Шаулов. Уфа, 2014. С. 230–231).

ния — дать Богу в нем родить Сына, раскрыться, быть опознанным, — и тем стать участником Св. Духа[22].

VI

В предыдущем мы разсуждали так, как если бы Абсолютное онтологически всегда и непосредственно было с нами и у нас, и задача состоит только в его опознании. Но это только отчасти верно. Абсолютное, правда, всегда с нами и у нас, но лишь скрыто — и притом не только познавательно, но и бытийственно, т. е. только потенциально. Оно есть у нас, но не пронизало нас насквозь, не пустило корни, не заполнило нас. Чтобы его актуализировать, нужен особый жизненный процесс, усилие притяжения абсолютного

---

[22] Далее идёт перечёркнутый первый вариант главок VI и VII (по смыслу охватываются чистовой главкой VI, только везде «Бог» заменён на «Абсолютное»):

«VI

В предыдущем мы разсуждали так, как если бы Бог, онтологически всегда и непосредственно был у нас и с нами и задача состоит только в Его опознании. Но это только отчасти верно. Бог, правда, всегда в нас и с нами, но скрыто не только в порядке познавательном, но и в порядке онтологическом, т. е. только потенциально. Он в нас, но мы обычно не в Нем. Наша задача — не только познать Его присутствие или Его самого, но и жизненно, бытийственно актуализировать Его или, точнее, дать Ему актуализироваться. Эта работа содействия актуализации Бога в нас есть существо религиозной жизни; отсюда видно совпадение ее существа и смысла с существом и смыслом познавательной, философской работы[1].

---

[1] Отсюда: тождество абсолютн<ого> и Бога — Бог, как жизнь и спасение» (*примеч ние С. Фр нк внизу стр ницы*).

VII

~~Проблема трансцендентности и имманентности абсолютного~~: Жизнь и мысль, как процесс и абстрактн. вневременность; абсолютное, как живая сверхвременность — вечность. Задача врастания в Бога и его осуществление есть задача знания-жизни, гнозиса, зрячего сознания, тайны через ее сопереживание. Отсюда — проблема трансцендентности и имманентности абсолютного: Бог и я!

или раскрытия души для него. В этом существо духовной, а не только умственной работы. Иначе говоря: Абсолютное есть вечное, всеобъемлющее единство, как единство жизни в вечности и созерцания (мысли) под знаком вечности. К вечному мы приближаемся в мысли лишь косвенно (предметно), созерцая его, как картину, т. е. не имея его самого. Лишь овечнение, этернизация, восполнение жизни дает овладение им самим. Истинно-полное овладение им есть созерцательно-жизненное, через усиление живого знания или созерцающей, светоносной жизни. — гнозис[23].

VII

Отсюда ясно, что философская работа здесь совпадает с религиозной или сливается с ней в единство. Теперь настало время определить, в каком отношении намеченное[24] абсолютное стоит к тому, что зовется Богом. — Безформенность нынешнего, ходячего, суесловного употребления имени Бога, необходимость величайшей честности мысли. В двух моментах абсолютное непосредственно совпадает с тем, что разумеется под Богом: 1) безмерная полнота, бездонность, неизмеримость, всеобъемлющий характер<,> 2) прочность = вечность, т. е. успокоенность и твердость души в его сознании и в жизни в нем. К этим двум моментам присоединяется, для живой углубленной мысли, третий: 3) истинное бытие, будучи сочетанием максимальной интенсивности в раскрытии жизни, полноты удовлетворения с максимальной прочностью и покоем, есть радость, блаженство, или абсолютная ценность. Все остальные ценности либо утилитарны, полезны для нас, для последней цели — именно самой жизни — либо, в качестве объективных ценностей (добро, красота, истина) суть лишь

[23] Ср.: «В unio mystica человеческой души с Богом общее и конкретное откровение — и тем самым философия и религия — спаиваются между собою в *гнозисе* — в глубокомысленном проникновении в неисчерпаемые глубины Божии, в обретении божественной мудрости и наслаждении ею» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 480).

[24] *Р нний в ри нт*: разсмотренное.

абстрактные моменты целостной ценности жизни-блаженства. Абсолютное кажетсясперва холодным, темным, бездонным, и вызывает ужас и оцепенение — ужас гибели. Но т.к. в силу его всеединства в нем ничто не уничтожается, не тонет и растворяется, а наоборот, все утверждается и расцветает, то ужас сменяется высшей радостью — с к<ото>рой вместе дана любовь и благодарность. (Любовь есть радость о другом, сознание источника жизни в другом и — жизненно — слияние с другими [исправл<енное> определ<ение> Спинозы[25]]<)>. Но «совершенная любовь изгоняет страх»[26] или преображает его; это преображаемое любовью чувство есть благоговение — основа религиозн<ой> жизни. Абсолютное есть святыня (святыня = предмет благоговения)[27].

VIII

Но остается еще один существенный признак Бога, к<ото>рый как будто не совпадает с признаками «Абсолютного». Это — Бог как личность и притом 1) личность в себе<,> 2) личность, как другая, как Ты, в отношении нас, личность, к которой мы стоим в личном отношении. Здесь рассмотрим первую сторону. Абсолютное есть всеединство (ср. IV), в качестве такового оно не может быть только личностью. Оно есть единство личности и безличного, то, из чего берется и то, и другое; в нем нет ограниченности только личного, отдельно-

[25] Определение Спинозы: «*Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины». При этом он добавлял: «Определение некоторых авторов, определяющих любовь как желание любящего соединиться с любимой вещью, выражает не сущность любви, но ее свойство» (*Б. Спиноз* . Этика // Б. Спиноза. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М., 1957. С. 510).

[26] «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4:18).

[27] Обозначение первореальности как «Святыни» Франк активно использует в «Непостижимом», соотнося его с понятием «*das Numinose*» у «одного из самых тонких современных немецких исследователей религиозного сознания» Рудольфа Отто (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 450).

индивидуального сознания, по к<ото>рому я не есмь ты и он и они. Оно есть сверхличность. Иначе: оно есть и личность, и соборность личностей. (Учение о троичности.) Личность есть только «ипостась» в нем, его природа (сущность) глубже личности, а его существо есть единство сущности и личности.

IX

Второй пункт: есть ли оно личность отдельная от нас? = Трансцендентно или имманентно нам? Опять: в силу всеединства и то, и другое. Единственность и несравнимость отношения в силу его антиномичности (сверхъопределенности): Бог в нас и противостоит нам, Он нас проникает и заполняет, не уничтожая различия между нами и собой. Целое и часть, сохраняющаяся в целом. Вечное: первичное и производное, укорененное в первичном и питаемое им и все же отличное от него. Бог = бытие. Поскольку мы есмы, Бог и мы одно и то же, но есть только Бог, значит я, как я, не есть; именно в этом качестве небытия он отличен от Бога. Иначе: единство и множество — единство, не как абстрактное, а как многоединство. Полное погружение в единство уничтожает абстрактную, разделенную множественность, но утверждает конкретное многоединство, сл<едовательно,> каждый его член. Иначе: истинное бытие человека есть его самоотвержение, самоотдача Богу, смерть, и через это — воскрешение в нем. Все оттенки или моменты — от полной трансцендентности до полной имманентности — совмещаются здесь: Бог далек от нас, мы ему чужды — мы обращаемся к нему, молитва, напряжение устремленности — Он касается нас, Он внедряется в нас и мы в Него. — Жизнь вне Бога, жизнь в искании Его, жизнь в общении с Ним (молитва), жизнь в Единстве с ним, обожение. — Сер<афим> Саровский о молитве и ее пределе — обретении Св. Духа[28].

[28] Речь идёт о книге: О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Николаем Александровичем Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914.

Итак, при правильном понимании Абсолютного и Бога, мы вправе с чистой совестью утверждать их тождество. Ибо Абсолютное есть не нирвана, не всепоглощающее Πάν, а конкретное трансцендент<ное> нам и нас превосходящее, нам противостоящее Всеединство или Всеединое, и Бог есть в основе не Творец, Владыка, Царь, а Жизнь, полнота и основа нас самих.

X

Еще к той же теме. 1) Первая, ближайшая и наиболее легко очевидная форма, в к<ото>рой нам дан Бог (абсолютное)<,> есть Его предстояние в космическом чувстве. Космическое чувство мы испытываем и во внешнем, и во внутреннем опыте — безмерность пространства и времени, грозность сил природы, бушующий океан, гроза и буря[29], «звездное небо надо мной» — и бездна страстей, хаос в душе, нирвана сна, поток ярости etc. Кто вообще способен за деревьями видеть лес, кто может чувствовать, сознавать глубины природы и души — тот с полной очевидностью усматривает наличие целостной, безмерной космической силы. Это — античный πάν, Бог натуралистического пантеизма[30]. — 2) Вторая форма есть усмотрение духовного бытия в от-

[29] Возможно, аллюзия на книгу Н. А. Морозова «Откровение в грозе и буре. История возникновения Апокалипсиса» (СПб., 1907).

[30] В статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева» Франк писал о его пантеизме, который есть — «в согласии с полинным существом пантеизма — не просто поклонение внешнему и видимому, как таковому, а прозревание в самом видимом невидимого высшего духовного начала». В этом мировосприятии «внешнее и видимое в такой же мере есть только символ невидимого внутреннего, в какой последнее, будучи непосредственно прозреваемо, как бы проступает наружу, выявляется в самом видимом, внешнем, земном бытии» (*С. Л. Фр нк*. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская Мысль. 1913. Кн. XI. С. 16). Немецкий вариант этой статьи был опубликован Франком незадолго перед началом записей «Первой философии»: *S. Frank.* Das kosmische Gefühl in Tjutčev‘s Dichtung // Zeitschrift für slavische Philologie. Separatabdruck aus Band III. Heft ½. 1926. S. 20–58.

личие от природного, но тоже в общей, безличной форме. Оно труднее уловимо, т. к. не дано в чувственном (внешнем и внутреннем, т. е. эмоционально-витальном) опыте. Существенно здесь усмотрение начала знания, объемлющего мiр и возвышающегося над ним. Паскаль: мыслящий тростник и вселенная, его уничтожающая. Платонизм: мiр идей. Идеальное, которое в эмпир<ическом> мiре действенно слабо, но идеально возвышается над ним. Божественность мысли, чистого духа. Сюда же относится абстрактное Добро, безсильное или слабосильное в мiре, но возвышающееся над ним. Второй аспект Бога: Идея, Ведение, чистое отрешенное Добро. Отныне космическое есть уже нисшее, не первое, скорее демоническое, чем Божественное. 3) Третье есть начало личности, в к<ото>рой дано первичное единство бытия (жизни) и духа — та наша жизнь, в к<ото>рой идеальное, неповторимое существо я обнаруживается, как глубочайшая сила жизни. И это есть в Абсолютном, или Абсолютное = Бог = есть в глубочайшей своей основе источник духовной силы — личности. Я чувствую, что «я», как духовное существо, как творческое начало, ближе всего к первоисточнику жизни. — Полнота всех трех определений есть Бог; сомнения и муки религиозного сознания — в том, как примирить эти три начала и усмотреть их гармоническое единство. Как может, напр<имер>, Бог, действующий в чистом порыве творческого подвига, действовать и в ярости гнева, и в разрушительности грозы, и в диком хаосе вожделения и сладострастия?

XI

Бог — самоочевиден; Он дан непосредственно, Он есть самое достоверное из всего[31]. Поэтому нельзя ссылать-

[31] Ср.: « (...) Так как Бог есть существо или сущность, выходящая за пределы всякого *понятия* (как совокупности определений или признаков), то на него и не может распространяться гипотетичность понятия: мы можем мыслить его не как идеальное (рационально определимое) со-

ся на факты, с к<ото>рыми Его бытие несовместимо. Это все равно, что ссылаться на один факт для «опровержения» другого, непосредственно же данного факта. Пусть Бог и дурной, слепой мір в их совместности есть неразрешимая загадка. Но если чувственное сознание приходит в силу этого к отрицанию Бога, то только потому, что оно видит чувственный факт и не видит первичный, еще более очевидный нечувственный факт. Это — все равно, как если бы мы отрицали<,> напр<имер,> реальность психического, не понимая его связи с физическим. Проблема теодицеи горька для человеческого сознания и до конца неразрешима (об этом подробнее дальше); но значение ее для религиозного сознания нельзя преувеличивать. Как бы там ни было, все же Бог, высшее духовное начало, источник истинной жизни, покоя, прочности, блаженства — есть. Как ни тяжка, безсмысленна, ужасна жизнь во вне, — у нас есть дом Отца, в к<ото>ром мы всегда можем укрыться от непогоды, успокоиться и утешиться. А это — самое важное. Скорее я буду отрицать реальность міра и назову его сплошной иллюзией, дурным сном (что, конечно, и не вполне верно, и не достаточно — откуда же взялся этот дурной сон, кошмар? — но это можно оставить здесь в стороне) — чем отрицать реальность Божества. [Вместо слова Бог я, по примеру М. Экхарта, для обозначения последней полноты и глубины первоисточника жизни буду говорить: Божество (Gottheit, Divina)[32].]

держание, а лишь как запредельное всему рациональному и ограниченному (т. е. гипотетическому), всеобъемлющее и потому самоочевидное бытие» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 379).

[32] Понятием «Божество» Франк активно пользовался уже в приложении «К истории онтологического доказательства», говоря об идеях Филона, Августина, Ансельма, Кузанца, не ссылаясь, правда, при этом на Экхарта (см., напр.: *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 378, 379, 382, 388 и др.). В статье «Das Absolute» (см.: *Simon L. Frank*. Werke in acht Bänden, Band 8. Lebendiges Wissen. Aufsätze zur Philosophie. Alber, Freiburg — München, 2013. S. 277), а также в книге «Непостижимое», третья часть

XII

Все положительные религии, во всем многообразии их образов и мифов, суть только попытки — более или менее глубокие, полные и адэкватные — раскрытия в символах безмерного и несказанного существа Божества. Чем богаче, конкретнее, полнее эти символы, тем вернее религия (а не наоборот, как склонен думать рационалистический спиритуализм). Христианство есть безспорно самая глубокая религия, хотя ее догматика — сочетание иудейского и эллинск<ого> Богосознания, — поскольку она дана в формулах, неполна, часто одностороння и противоречива. Догматы суть только раскрытие мистического несказанного Богоощущения. Формально культ опирается на догматы, фактически — догматы выражают глубину Богосознания и Богоощущения, воспринимаемого в культе. Культ есть истинное существо религии[33].

XIII

Еще к теме IX: Теизм и пантеизм — оба ложные, т. к. рациональные концепции. Истинен только панентеизм, как сверхрациональное единство того и другого, единство трансцендентности и имманентности.

XIV

Темы: 1) Бог и духовный мiр (царство идей — Добро — Красота — Истина (Знание)<),> 2) Бог и личность (душа) — проблема безсмертия<,> 3) Бог и мiр.

которой называется «Абсолютно непостижимое: “Святыня” или “Божество”», Франк уже ссылается на термин Мейстера Экхарта «die Gottheit» — «“*Божество*” (в отличие от “*Бог* ”!)», замечая, что будет «называть эту первореальность, смотря по контексту мысли, “*Святыней*” или “*Божеством*” — сохраняя сознание неизбежной неадекватности *всякого* ее словесного обозначения» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 450).

33 Эта мысль, совпадающая с идеями «Философии культа» Флоренского, с которыми Франк никак не мог быть знаком, ни разу не встречается в «Непостижимом».

XV

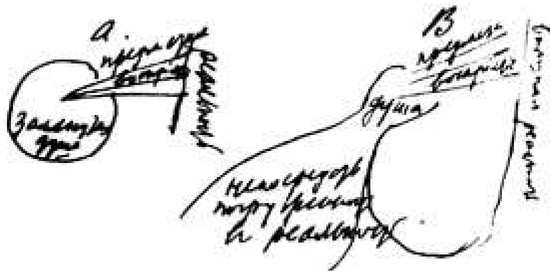
К теме IV (отрицат<ельное> богословие, абсолютное в целостн<ом> духовн<ом> опыте): Живое знание есть знание через чувство, непоср<едственное> переживание. Обычно (по примеру предметн<о>-чувств<енного> знания) мы думаем, что образы, восприятия нам дают знание о реальности, чувства же суть только субъектив<ные> переживания, в к<ото>рых мы остаемся в пределах самих себя. В абсолютном знании дело обстоит как раз наоборот: все представления, образы суть только символы, определенн<ые> отчасти субъект<ивной> человеч<еской> природой; реальность открывается в чувстве. Аналогия. Сон — образы фиктивные и имеют только символ<ическое> значение, реально чувство, душевное состояние, к<ото>рое их вызывает и в них рядится — угнетенность в кошмарные образы, радость в веселые и светлые и пр. Но сон и вообще переживание свидетельствует не только о человеческом душевн<ом> состоянии, но и об абсолютн<ой> духовн<ой> реальности, данной в душевн<ом> опыте. Поэтому термины психологические: радость, мука, покой, волнение, легкость, гнет и т. п. гораздо адэкватнее выражают природу Абсолютного (а значит и Бога), чем всякие предметн<ые> образы и представления.

Схема обычного и истинного гносеологич<еского> понимания отношения души к бытию: обычное — внутренняя замкнутость души, наружно — раскрытость для предметн<ого> восприятия; истинное — именно внутренне душа раскрыта и не только извне соприкасается, но погружена в реальность[34].

---

[34] В книге «Душа человека» С. Франк пользовался геометрическим понятием конуса для пояснения онтологического состава душевной жизни человека и соотношения её волевых центров: «Если представить себе символически душевную жизнь в виде конуса, обращенного вершиной вниз, вглубь, то внешняя его сторона (его обращенное наружу основание) имеет периферию и центр, который в свою очередь связан с более глубоким центром — лежащей в глубине вершиной конуса. В таком

Чертежи А и В[35].



Примерный план

(<u>предисловие</u> — потребность в философск<ом> итоге — сказать последнее)

Искание истины = реальности. Последней, подлинной реальности. Точки соприкосновения этой философск<ой> работы с религиозн<ым> чувством и исканием. Предметное познание не даст ист<инной> реальности. Последняя как абсолютное целое — только в живом опыте (I–III). Природа абсолютного: сверхпротиворечивость, единство определений: coincidentia oppositorum. Примеры (IV). Роль чувства и непосредств<енного> переживания — и образов (XV, XII, XIII). Обоснован<ие> задачи искания Бога (абсолюта) — мысленного и духовного (V–VI)[36]. Слои абсолютного: космическое, идеальное, конкретно-духовное (X).

случае описываемое явление самоопределения имеет характер зависимости внешнего центра — центра горизонтальной плоскости — от сил, идущих из глубины, по вертикальному направлению» (*С. Л. Фр нк*. Душа человека // С. Л. Франк. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 546).

[35] *Р сшифровк* : А: замкнутая душа, предметное восприятие, реальность. В: непосредств<енная> погружённость в реальность, душа, предметн<ое> восприятие, внешняя реальность.

[36] *Предложение впис но внизу стр ницы*.

Абсолютное и Бог. Необход<имость> честности. — Радость, высшая ценность в последн<ей> глубине, т. п. = истинн<ые> основы жизни (VII). Пробл<ема> личности в отнош<ении> к Богу (VIII, IX, XIII). Божество. Проблема теодицеи. Общее отношение (XI). Грозное, суровое, тяжкое в Боге[37]. Смысл зла, необъяснимость до конца, действие Бога на несовершенную душу (не напис<ано>!).

XVI

Три аспекта абсолютного (Бога)

1. Абс<олютное> в асп<екте> космическом: всеединство живой силы. Безконечн<ое> многообразие живых существ, борьба, богатство — как проявление всепространств<ен-

[37] Идея двух принципов в Боге принадлежит Бёме. Ср.: «Бог есть от вечности сила и свет и зовется Богом по свету и силе света, по духу света, не огненному духу; ибо огненный дух зовется яростью Его, гневом, и зовется не Богом, а поглощающим огнем могущества Божьего» (*Я. Бёме*. De inkarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа. Уфа, 2014. С. 100). «Так же и человек. Он был создан в девственности в Божьей мудрости, но был охвачен яростью и гневом Божьим, потому стал он тотчас испорченным и земным» (Там же. С. 147). «Бог в себе есть бездна, как первый мир, о котором ничего не знает ни одна тварь, ибо она с духом и телом стоит только в основании. Да и Бог тоже не был бы явен Себе в бездне, но Его мудрость от вечности становилась Его основанием, к которому затем потянуло и вечную Волю бездны Божества, из чего возникло божественное воображение, так что безосновная Воля Божества от вечности в воображении беременела силой видения (Vision) или образом зеркала чудес. Вот в той беременности должна быть понята вечная первостать двух Принципов, как то: 1) вечной тьмы, из которой берет свое начало огненный мир; 2) существенность ярости во тьме, под которой мы понимаем Божий гнев и бездну (Abgrund) природы и тем самым познаем огненный мир как большую жизнь» (Там же. С. 237). «И здесь, на этом месте, начинается дорогое имя Бога Отца, Сына и Святого Духа. Ибо в огненном мире Он зовется не Св. Духом или Богом, но Гневом Божьим, Божьей Яростью, согласно которым Бог зовет себя огнем поядающим; но в мире света, как в Сыне Божьем, Он — сам есть пламя любви и сила святой божественной жизни, здесь Он зовется Богом Св. Духом» (Там же. С. 241).

[Содержание]

ного> и всевременного единого существа. (Шопенгауэрова воля.)

2. Абс<олютное> в аспекте мысли: преодоление пространства и времени, как раздробленности и становления и гибели — міp идей, чистая внепростр<анственность> и вневременность. Покой. Вместе с тем — гармония (в силу единства), т. е. красота, и добро (идеальн<ый> міp, как абсолютн<ый> образец, как цель стремления). Абсол<ютное> здесь достигнуто отрешением, бегством от относительного (платонизм).

3. Абс<олютное> в аспекте духовн<ой> жизни. Абс<олютное> = духовн<ая> жизнь — личное начало = Бог. Сверхпростр<анственность> и сверхвременность. Единство, как единство единства и множества. Оправдание и преображение міpa. Любовь — Добро и красота и истина, как жизнь. (Остается проблема зла!).

Rehbr<ücke>[38] 31.V.29.

XVII

Библейская вера называет Бога — Творцом, а міp — Творением. Логический смысл этого утверждения — в том, что хотя Бог есть причина или источник міpa, міp по своей сущности toto genere отличен от Бога, имеет иную сущность. Напротив, натурализм и пантеизм не может мыслить связь между причиной и следствием иначе, как в форме тождества, и утверждает абсолютное, как субстанцию и сущность самого міpa. Отсюда видно, что различие между этими двумя воззрениями сводится к различию между различием и тождеством в отнош<ении> между первоначалом и міpом. Но различие и тождество, (а след<овательно,> и различие между тем и другим) суть рациональные категории, неадэкватные природе Абсолютного. К Богу,

[38] Rehbrücke — город Бергхольц-Ребрюкке (Bergholz-Rehbrücke) находится в земле Бранденбург, к юго-западу от Берлина (36 км), рядом с Потсдамом (см. вступ. статью).

а, след<овательно>, и к его отношению к міру, применимо лишь иррациональное единство тождества и различия, или отношение, к<ото>рое не есть ни тожд<ество>, ни различие; или и тождество, и различие сразу. Бог — Творец, поскольку мір не просто тождествен ему, а непостижимо от него созидается; и Он — Основа, поскольку все, что есть, есть только Им и через Него, и эминентно есть Он — Сам — Тварность и единосущность даны сразу, нераздельно и неслиянно, как две природы в Христе.

XVIII

К теме Бог и личность. Бог, как подлинное всеединство, содержит в себе все, Он не может быть меньше содержания личности. Глубочайшее в нас тоже есть, и есть более первичная реальность, чем внешний, предметный мір, сл<едовательно,> есть в Боге. Бог не меньше, а больше личности, объемля ее в себе.

XIX

К теме: Душа и ее судьба в абсолютном (безсмертие). Обычное понятие души (личности) исходит из структуры предметного сознания: душа, как субъект contra объект; и вместе с тем из я, как не-ты; душа конституируется здесь своей отдельностью от внешней реальности и другой души. Абсолютн<ый> аспект души не может сохранить эти черты, и поэтому безсмертие, как сохранение предметного сознания и эгоистич<еского> я невозможно (то и другое — душа, как субъект, и как отдельное я — определено ограниченностью тела). Но я, как точка и носитель реальности, как один из лучей Абсолютного, очевидно<,> вечно, иначе говоря (почти тавтологией): вечно — вечное начало души. Это не тождественно абстрактному безсмертию безтелесной, «спиритуальной» души. Связь души с телесн<ым> міром так же исконна и неуничтожима, как связь Бога с телесн<ым> міром. Душе свойственно воплощение. Но тленна, в изв<естном> смысле случайна связь

души, как вечн<ого> начала, с ограничен<ным>, данным (в простр<анстве>, времени и качестве) телом. Душа или пребывает в Абсолютном (в разных его сферах — возможность различия между раем и адом), или снова воплощается[39]. Несомненно должна сохраняться и истинная любовь, как уже земное преодоление ограниченности «я». — Невоз-

[39] Концепция души была разработана в книге «Душа человека», где Франк, полемизируя с «психологией без души», стремился, прежде всего, доказать, что душа есть нечто целостное, а не конгломерат переживаний, восприятий и представлений. Он выяснил, что душа может быть бытием, только если её глубинный уровень обнаруживает онтологическую связь с Абсолютным. В каком-то смысле душа оказывается аспектом Абсолютного, несводима только к индивидуальности. В «Первой философии» Франк, не отказываясь от этой мысли, в аристотелевском духе отмечает, что душа всё же неотрывна от определённого тела, есть индивидуализация тела. Именно поэтому речь и идёт о том, что она должна «воплощаться». В публикуемом тексте душа оказывается «своеобразным», «личностным», но всё же аспектом Абсолютного. В таком качестве Франк и приписывает ей «воплощение», явно отказываясь от идеи одновременного творения души и тела при появлении на свет нового человека. Здесь нет речи напрямую о метемпсихозе, но всё же присутствуют следы оригеновского представления, что душа есть нематериальная субстанция, ниспадающая с неба и облекающаяся в плоть.
Позже, в специальной статье, проанализировав веру в переселение душ, распространённую у первобытных народов и в Индии, а также встречавшуюся в античности, Франк утверждал, что «вера эта в особенности несовместима с укрепившимся постепенно под влиянием христианства сознанием абсолютной и незаменимой ценности каждой индивидуальности в ее своеобразии» (*С. Л. Фр нк*. Учение о переселении душ // Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Париж, 1935. С. 29). Характерно, однако, что ему пришлось при этом «защищать» неизменно авторитетного для него Гёте, который верил «в нечто аналогичное “переселению душ”» (Там же. С. 31). Ссылаясь на «широту метафизического миросозерцания» немецкого мыслителя, Франк писал: «Он мыслит безконечность міров и форм жизни и верит в воскресение и новое воплощение в каких-то неведомых нам новых эонах и формах вселенской жизни». Иначе говоря, религиозный универсализм Гёте «можно понять только, как некий синтез моментов небесного безсмертия, воскресения во плоти и “перевоплощения”» (Там же. С. 32).

можность популярных представлений о безсмертии явствует уже из феноменального характера времени. — Упокоение в Боге, как металогическое единство слияния с Богом и сохранения различия между я и Богом.

Иначе: «безсмертие души» в его истинном, оправданном смысле есть выражение абсолютной, онтологической природы индивидуальности. Индивидуальность истинно есть, и потому неуничтожима. В остальном будущая судьба души так же неопределима, как неопределима судьба души и в этой, земной жизни.

К той же теме. При размышлении о ней надо принимать во внимание двоякое<:> 1) неопределимость (точно) границ души — она их не имеет: душа есть потенция, могущая расширяться от точки или малой сферы реальности до безконечности (актуальна только ее основа — индивидуальность — невыразимое своеобразное излучение в ней абсолютного<),> 2) разницу между бытием и существованием. Существование есть наличие в тварном, предметном міре — смерть есть прекращение или<,> по крайней мере<,> потенциализация существования; бытие есть пребывание в Боге, точнее, едино-сущие (или подобо-<сущие>) Богу, и в этом смысле душа вечна[40].

XX

1) Отриц<ательное> богословие: Бог не то, не то — ничто из всему ведомого — отличное от всего — ничто. — Отрешенность Бога от міра, различие. 2) С друг<ой> стороны, Бог есть основа всего — он есть все, в нем безконечная полнота определений. Из двух религ<иозных> представл<ений> вернее всегда то, к<ото>рое полнее, которое припис<ывает> Богу бóльшую полноту, богатство. Единство обоих определений выражает существо отнош<ения> Бога к міру: Бог, как иное и Бог, как не иное (non aliud) (т. к. Бог нико-

[40] На страницах с главкой XIX есть отметки и подчёркивания красным карандашом.

[Содержание]

гда не есть «это, а не иное», то он никогда не есть и «иное, а не это», т. е. есть не иное (non aliud![41]) <)>.

XXI

То же, точнее:

Все частное определено законом отрицания: оно есть A в силу того, что не есть non-A, в силу дифференциации, обособления, отделенности иного. В отличие от такого частного, абсолютное не есть A, но не есть в силу этого non-A. Оно не есть ни A, ни non-A (п<отому> ч<то> не есть ни B, ни C, ни D etc). Оно есть ничто. Его отличие от A глубже, чем отличие обычного non-A от A; ибо non-A есть B, C, D — т. е. нечто формально равное или категориально сходное с A, тогда как абсолютное (обозначим его, по примеру Г. Кантора, еврейской буквой א — aleph[42]) принципиально и toto genere отлично от A. — Оно есть Ничто, и обращенность к нему есть смерть рационального сознания; как и, обратно, смерть в обычн<ом> смысле есть уход к нему. Или иначе: в сфере частных определений отталкивание, отделение от иного есть возврат к этому, к себе, утверждение себя (A конституирует себя через отталкивание от иного!). Здесь же мы имеем такое отделение, к<ото>рое, касаясь

[41] На этот термин Николая Кузанского Франк обратил внимание уже при работе над «Предметом знания», назвав его даже «более удачным», чем coincidentia oppositorum (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 205; см. также: *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 292, 295).

[42] См.: *Г. К нтор*. К обоснованию учения о траснфинитных множествах // Г. Кантор. Труды по теории множеств. М., 1985. С. 173–245 (особенно § 6 «Наименьшее кардинальное трансфинитное число алефнуль». С. 183–187). Буквой алеф Кантор обозначает трасфинитные кардинальные числа (кардинальные числа трансфинитных множеств), для которых характерны, например, такие соотношения: $\aleph_0+1=\aleph_0$; или $\aleph_0+\aleph_0=\aleph_0$; или $\aleph_0\cdot\aleph_0=\aleph_0$ и т. д. В рукописи Франка начертание этой буквы — — зеркально по отношению к правильному её написанию — , — очевидно, в связи с противоположным направлением письма по-русски и на иврите (идише). В «Непостижимом» и других опубликованных текстах это обозначение Франк не использует.

и A, и non-A сразу, не есть утверждение чего либо частного, обособленного.

Но отсюда усматривается другая соотносительная сторона Абсолютного (א). Не будучи утверждением чего либо частного, обособленного, оно тем самым — на языке человеческой мысли — есть целое, все. Ничто и все совпадают. Конечно, оно не есть все в смысле рациональной суммы или единства всего, ибо не будучи ни A, ни B, ни C, оно<,> естественно<,> не может быть и суммой A + B + C + ... Оно есть такое все, которое принципиально, toto genere отлично от всего им объемлемого (все, как ничто). Это значит — снова: что в терминах тождества и различия его выразить нельзя, а можно лишь в терминах единства тождества и различия, эминентного сверхрационального единства. Оно есть принципиально отличная от всего основа всего. Понятие основы, из которой все проистекает и которым все созидается, причем проистекающее, созидаемое принципиально отлично от первоосновы (но не в порядке отличия A от non-A, а в порядке отличия A и non-A от א) — наиболее адэкватно передает это отношение.

Отсюда правильная оценка спора между теизмом и пантеизмом. Оба правы и неправы, ибо полагают природу отношения между א и міром то в принципиальн<ом> отличии, то в принцип<иальном> тождестве или единстве, тогда как подлинное отношение не есть ни простое отличие, ни простое тождество, а третье отношение, отличное от обоих и совмещающее в единстве то и другое.

XXII

Тварь в отношении идеи Бога-Творца и міра-творения. В этой идее верно: 1) принципиальное отличие Бога от міра<,> 2) не-вечность, не исконность міра, как временного бытия. Временное произошло из сверхвременного. Неверна абсолютность грани между тем и другим. Без подобосущия Бог был бы непостижим и недостижим для твари. Подобосущие же логически утверждено на единосущии (не в ло-

гическом, а в металогическом смысле). Человек и мір есть тварь, но есть и образ Божий, обнаружение в производной сфере сущности Бога. И Бог есть всеединая основа всего сущего, не совпадая с последним. — Др<угими> словами: творение есть таинственн<ый> процесс рождения иного, не-Бога, из недр самого Бога, тварное воплощение Бога. = Богочеловек и Богомір, нераздельно и неслиянно. Лишь в единстве Творца и творения постигается сверхрационально существо Творца (Ник<олай> Кузанский)[43].

---

[43] Николай Кузанский прямо говорит: «Христос — Бог и человек, творец и творение» (*Никол й Куз нский.* Игра в шар // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 289). Ср.: «Он есть истинный Бог именно как *Богочеловек* — не только в его откровении и явлении на земле и в его отношении ко мне, но и сущностно, т. е. в его "небесном" существе. (...) И то же имеет в виду Николай Кузанский, когда он говорит: лишь постигнув Творца в единстве Творца и творения, — единстве, не устраняющем их различия и противоположности, — мы постигаем истинное существо Бога, и наша мысль, перескочив через "стену противоположностей", входит в "рай совпадения противоположностей"» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 509–510). В несколько ином контексте — рассматривая всеединство как единство единства и множественности — Франк использовал эту идею Кузанца ещё в «Предмете знания», ссылаясь при этом также на Фихте и Шеллинга: «Николай Кузанский, который абсолютное всеединство называет Богом, а систему частных определений — миром, именно в этом смысле говорит: лишь поскольку постигнуто единство Творца в Творце и творимом, постигнуто Его подлинное единство, и наша мысль, преодолев "стену противоположностей", вошла в "рай совпадения противоположностей". Николай Кузанский, De visione Dei, cap. 12 fo 105a, ср. De dato patris luminum, cap. 2 fo. 193b. De venatione sapientiae, cap. 38 fo 217, De possest fo 183a и в др. местах. Аналогичные соображения у Фихте в "Wissenschaftslehre" 1804 и у Шеллинга в "Bruno". Ср. также Вышеславцев. Этика Фихте, с. 168 и сл.» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 280, прим.). См. также: «Пока я думаю о творящем творце, я еще остаюсь по сю сторону стены рая. Точно так же, пока я думаю о творимом творце, я еще не вошел в него, а стою у стены. И только когда я вижу в тебе абсолютную бесконечность, которой не подходит ни имя творящего творца, ни имя творимого творца, я начинаю видеть тебя без покровов и вступать в бла-

XXIII

Проблема «не»: обдумать! «Не» как своеобразная реальность! Истинное бытие, как противоположность не-бытию, и как единство бытия и небытия!

Баденвейлер[44].

XXIV

Абсолютное, как ничто и все. Отрешенность от всего и полнота богатства. Счастье свободы, независимости от всего частного — и всеобъемлющее безмерное богатство. Тихая нежность. Покой и радость (Себ<астьян> Франк!)[45]. Только превозмогши мір и уйдя к Богу и в Боге, можно любить и благословлять мір, увидеть Бога в міре.

XXV

Проблема личности в абсолютном. — Рационально-предметно-онтологическая, теистическая постановка ложна. Первое есть присутствие в конкретной духовной жизни. В духовной жизни, в благоговении и любви, целый комплекс, переживаний как отношение «я — ты». Своеобразие: Бог, как личность, одновременно и противостоит мне, и меня объемлет. Истинная, максимальная любовь вообще есть не внешнее отношение, а взаимопроникнутость, внутренняя связь, брак, где ты есть и член отношения, и часть

женный сад» (*Никол й Куз нский*. О видении Бога // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 59).

44 Баденвайлер (нем. Badenweiler) — коммуна в Германии, в земле Баден-Вюртемберг. В Баденвайлере Франк отдыхал в августе — начале сентября 1929 г.

45 Себастьян Франк (Sebastian Frank) (1499–1543) — немецкий философ-мистик, идеолог левого крыла Реформации. Ср.: «Soll Gottsein Wortsprechen in der Seele, so muss Sie in Frieden und Ruhesein, und dann sprichter sein Wort und sich selber in der lebendigen Seele und nicht ein Bild» («Если Бог должен говорить свое слово в душе, то необходимо ей пребывать в радости и покое, и тогда говорит Он в живой душе свое слово и себя самого, а не образ») (*S. Frank*. Paradoxa. Berlin, 1995. S. 263).

я, где я растворилось в ты, и ты живет во мне. Тело Христово! Человек, как его член. Мыслимо только, когда Христос есть не отдельная от нас, а нас объемлющая личность!

XXVI

Бог, мир, примирение — в последней глубине. Если личность протянет свои щупальца достаточно глубоко, если она духовно будет дышать последней глубиной — все конфликты и трагедии кончаются — покой, радость, прочность. Напротив, не достаточная глубина даст относительно замкнутую личность, тогда ад неудовлетворенного горения — страсти — а во вне — равнодушная, поглощающая человеческую личность бездна, хаос природы. Бог — и бездна! Англичане, на тонущем «Титанике» перед погружением в морскую пучину, поют псалм «Ближе к тебе, Господи!»[46]

XXVII

Страсть есть трагическое, до конца неудовлетворимое стремление расширить личность, охватить, включить в себя то, что вне пределов личности. Страсть двух родов: демоническая, — жажда овладеть, похитить, поглотить, — и страсть-любовь — жажда слияния, расширения личности. Страсть-любовь во всех видах любви: истинной эротич<еской> любви, материнской любви, истинной дружбе (и страсти творчества). Онтологически страсть-любовь есть влечение к божеству, божественному в воплощении, к единству Богоміра. В виду трагической раздвоенности между Богом и міром эта страсть всегда трагична, но цель ее — высочайшая, и в несовершенной форме здесь предстоит нечто большее даже, чем любовь к отрешенному Богу. Поэтому она всегда благословенна; у святых она — чистейшая любовь; она

[46] «Nearer, My God, to Thee» — христианский гимн, написанный английской поэтессой Сарой Флауэр Адамс в 1841 году. Наиболее популярная музыкальная версия создана композитором Лоуэллом Мейсоном. Выжившие пассажиры «Титаника» рассказывали, что оркестр корабля играл этот гимн, когда судно уже начало резко погружаться.

связана с сознанием красоты = божественности бытия. Но она всегда и на пороге страсти демонической; адского горения!

———

К теме I (фил<ософия> и религия!)

XXVIII

Цель одна — познание истинно сущего. Но по мере углубления, снимания поверхностн<ых> слоев и проникновения вглубь меняется метод = путь! Первый шаг — научное знание (достижение путем абстракции, схемы). Второй шаг — предметная (объективная) философия = путь ведет в идеальное бытие [истина и благо (образец, идея!)], но теряется эмпирия и субъект. Третий шаг — философия как самопознание, живое знание, самораскрытие духовной жизни. Этот третий шаг или этап достигает уже сферы последнего бытия, но в нем тоже ряд моментов на этом пути: а) чисто теоретически-созерцательное знание — картина духовной жизни<,> в) соучастие самой жизни — работа сердца = или, что то же — благодатное озарение. Гнозис, как познание подобного подобным. Тут открывается Бог как любовь, знание осуществляется любовью. И здесь, на посл<едней> глубине — снова связь со всей конкретностью — мiровая жизнь, как Божественная, радость красоты, божеств<енной> первоосновы всяческого страстного влечения и его преображение в покой и счастье. Душа в Боге, в вечности.

Баденвейлер, в лесу, 8 сент<ября> 1929, 6 ч<асов> вечера.

XXIX

К проблеме зла. Начать с пробл<емы> «не» (небытия). «Небытия нет — нельзя помыслить и высказать»[47]. И все же — само это его устранение удается только через двойное его же приме-

[47] Цитата из поэмы Парменида: «Небытия ни познать... не сможешь, ни в слове выразить» (*П рменид*. О природе // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 295). См.: *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 492.

нение — через отрицание отрицания. Значит, «не», отрицание все же есть (в ином смысле, чем да, бытие) — иначе мы не могли бы даже отрицать его. «Не» непосредственно есть грань, расчленение, конституирование «этого» через расчленяюще-отмежевывающее «не иное» («не не» — зак<он> искл<юченного> третьего). Все не только эмпирич<ески>-тварное, но и производно-идеальное подчинено «не». Абсолютное, Бог ему не подчинен (Он не есть иное («творение», зло и пр.) в ином смысле, чем все частное не есть иное — см. выше). Бог не определяется извне через «не», а имеет его в себе, рождает его, превышая его. В идеально-гармоничном бытии «не» есть только начало расчленения, соотносительно связанное с началом связи и отношения (логически: А не есть В (ибо В = non-A), но вместе с тем А есть В = связано с ним и этой связью определяется).

Но есть некий момент, в к<ото>ром «не» выходит из этой своей роли и притязает на большее: размежеванность превращается в враждебность. Что это значит? Частное «отрицает» = отвергает иное — с к<ото>рым оно же неразрывно связано. «Не» становится (мыслимо) действующей силой — силой разрушения. Одно стремится уничтожить другое — притом двояким способом — или уничтожая его вне себя, истребляя, или уничтожая его в себе, поглощая. Убийство и пожирание — две формы «не», как действенного начала. Самоутверждение не в всеединстве и через него, а через его уничтожение. Всяческое зло, все пороки: властолюбие, гордыня, похоть, ненависть, корысть сводимы на это; в міре, как целом — «борьба за существование» = смерть[48]. Откуда все это? Рационально не выводимо (иначе было бы оправ-

[48] Ср.: «В настоящее время даже положительная биологическая наука приходит к сознанию, что не существует и не может быть так наз. “естественной” смерти, а что всякая смерть есть в конечном счете смерть *н сильственн я* — последствие *убийств* , выражение факта жизни одних существ за счет пожирания и истребления других, — выражение состояния бытия как всеобщей, до последней глубины жизни проникающей *гр жд нской войны* между живыми существами» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 537).

дано, что противоречит смыслу!). Ближайший источник — заблуждение, обман (правда Сократа![49]): «не» принимается за да, за реальность, и идет борьба за его уничтожение, но именно в силу этого за его утверждение, как да: «мнимые» цели, как истинно-сущее — богатство, власть, эгоист<ическое> наслажд<ение>.

Как возможен самый этот самообман? Hiatus: свобода! Потенциальность бытия всякого субъекта, потенц<иальность> знания, видения, единства. Туман, в к<ото>ром не видишь дороги (истинных соотношений) и потому идешь по ложному пути. Объективно зло = нарушение истинного порядка и равновесия; субъективно оно — утверждение своей жизни на призраке. Зло, как реальная сила, есть власть призрачного, не-сущего над душой. Самоотрезание от истинного бытия ведет к болезни, разложению (как всякая физич<еская> болезнь имеет корень в не-функционировании органа — несварение желудка, не функцион<ирование> дыхания etc). «Дьявол» — реальность, сила «не», отделившаяся от Бога, от да (или от сверхбытия, как единства бытия и небытия). «Не» в Боге и через Бога — стало «духом отрицания». Непостижимо, но вполне достоверно. — Ответственность человека этим не снимается, ибо он свободен выбирать, вернее: свободен к большей (максимальной) и меньшей полноте.

Зло преодолевается в основе не борьбой с ним, в к<ото>рой оно заражает и берет в плен борющегося, а любовью-творчеством, расширением и углублением бытия через устремленность к Богу.

Баденвейлер, 9.9.29,
накануне отъезда!

[49] Очевидно, имеется в виду рассуждение из второй книги «Государства», где, с одной стороны, говорится о том, что только бог является причиной блага, «но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога», и этой иной причиной открывается стремление «вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью» (*Пл тон*. Собр. соч. в 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 143, 146).

XXX

Через все построение — одна идея: всеединство и его судьба (заболевание, относит<ельный> распад и возсоздание![50]) Помоги, Господи!

(Там же и тогда же!).

XXXI

К проблеме теодицеи. Теодицея предполагает ответственность Бога за міровое зло, а эта ответственность зиждется на обычном причинном отношении: мір есть создание, порождение Бога. Но здесь, как и всюду в понимании Бога, обычные категории терпят изменение. Понятие «творения» не может совпадать с обычным понятием созидания или причинения. Если допустить, что Бог «творит», т. е. реально создает не эмпирию міра во всей ее случайности, а только субстанцию существ, онтологические корни бытия, а то, что произрастает из них, уже выходит за пределы его могущества, лежит вне рук Божиих, то проблема теодицеи разрешается или снимается. Все благо, как оно выходит из рук Творца, т. е. в субстанциальной онтологической своей основе; но, отпущенное Богом к самостоятельному бытию, изменяется и искажается. Это соотношение настолько первично, что и могущество Божие не может его изменить. Ибо, если бы Бог не отпускал бы тварь на свободу, то ее бы и не было совсем, т. е. не было бы творения, а было бы произрастание в лоне Божием, Его же порождение, т. е. Божия жизнь, а не жизнь твари. —

Тогда остается один вопрос: зачем Богу нужно было вообще творить мір. На этот вопрос нет ответа — кроме одного, что Бог есть творчество[51].

Берлин, 28.X.29.

---

[50] Франк воспроизводит трехчастную схему истории, восходящую к Иоахиму Флорскому.

[51] Позднее, задумывая «Философию творчества», Франк так переформулирует эту мысль: «Сущность бытия — творчество, воплощение. Это предполагает творческое Первоначало (лучше не называть Богом — чтобы не обременять ход мысли традиционными оценочно-эмоцио-

XXXII

Основная проблема философии и религиозно-мистич<еского> сознания: что значит быть? Отчего есть вообще что-нибудь? Кантовское отрицание, что бытие есть содержание мысли (конечно, в совсем другом смысле, чем отдельн<ые> эмпирич<еские> содержания) есть выражение антифилософской слепоты сознания[52]. Все сущее, значит все вообще, есть через соучастие в бытии. Спиноза это выражал так, что все сущее есть акциденция, не субстанциально в себе, и только само бытие есть единственная субстанция. Эта формулировка двусмысленна, поскольку под субстанцией мы склонны разуметь вещь. Но верно, что все частное не субстанциально, или точнее, что все субстанциальное, истинно сущее, субстанциально только производно (как человеч<еский> дух), через укорененность в Едином истинном сущем, в самом Бытии. Но само Бытие, о к<ото>ром мы знаем по его самообнаружению в нас,

---

нальн<ыми> мотивами)» (*С. Л. Фр нк*. Мысли в страшные дни // С. Л. Франк. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 351).

[52] Ср. об этом в «Критике чистого разума»: «Очевидно, что бытие не является реальным предикатом, т. е. не является понятием чего-то, что могло бы присоединиться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или определенных определений самих по себе. В логическом применении это только связка суждения. Положение: “Бог всемогущ” содержит два понятия, которые имеют свои объекты: Бог и всемогущество; словечко “есть” не является еще одним предикатом, а есть только то, что ставит предикат в соответствии к субъекту. Если я соединяю субъект (Бога) со всеми его предикатами (к которым принадлежит и всемогущество), и говорю: “Бог есть“ или “есть Бог”, то я не полагаю никакого нового предиката к понятию о Боге, но полагаю только сам субъект со всеми его предикатами, а именно предмет в отношении к моему понятию. Оба должны содержать точно одно и то же, и поэтому к понятию, которое выражает голую возможность, ничего больше нельзя присоединить, потому что я его предмет мыслю как абсолютно данный (посредством выражения “он есть”). И поэтому действительное содержит не более, чем только возможное» (*I. Kant.* Des dritten Hauptstücks Vierter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes / Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 2016. S. 384).

есть не «Субстанция», а Самотворящаяся Жизнь = Божество. Триединство в нем Мыслящего, Мыслимого и их Единства — Отца, Сына и Св. Духа. Все тварное в нем было первично жизнью (ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν[53], Иоанн I, 3–4[54]) и потом им отпущено на волю, отчуждено от Чистого Бытия, оставаясь связанным с моментом стихийности в Бытии.

Точнее (ср. выше, XXIX) — міp отделяется от Бога моментом «не», присущим самому Богу и<,> вместе с тем<,> остается в Нем же — ибо самое не есть момент Бога. Міp не Бог, ибо в нем нет Единства Бога, самоутвержденности Бога, но он — в Боге. Лествица: Бог, как чистое единство — вырастание в нем, через расчленение (живое творческое не), множественности міра живых идей, ангельского хора (утвержденного в Единстве и имеющего, несмотря на расчлененность<,> свое бытие в всеединстве — отпавшая от него (через грехопадение ангела) часть ангельского міра, так что идеальное единство прекратилось (искажение, заболевание «не», ср. выше), а осталось только реальное единство, ставшее стихийным — отсюда тварный міp в узк<ом> смысле, міp стихийного, слепого, самопожирающегося бытия — Fata volentem ducunt, nolentem trahunt[55] — Міp «безпокойства» времени, тоскующий по истинному единству.

XXXIII

В приведенную выше схему онтологическ<ой> иерархии надо вставить еще один член: творение, как чистое, адэкватное воплощение, как воплощенная духовность, красота. Тогда схема имеет следующее содержание:

1) Единство Бога — 2) «умный», идеальный міp (міp ангелов с Логосом во главе<)> — 3) его воплощение, рожде-

---

[53] «что на́чало быть. В Нем была жизнь».

[54] «Все чрез Него на́чало быть, и без Него ничто не на́чало быть, что на́чало быть.В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:3–4).

[55] «Судьба желающих ведёт, нежелающих тащит» (*л т.*). Выражение Цицерона и Сенеки, восходит к Клеанфу.

ние плоти из живого духа, самоосуществление живой полноты бытия — 4) отпадение части ангельск<ого> міра, самоутверждение «не», рождение слепой стихийности <—> 5) тварный мір в его стихийности, временности, безпокойстве, томлении и грехе — мір вне Бога.

XXXIV

Вплетенность всякого частного бытия в мистерию — драму вселенского бытия. Идея личного спасения в абсолютном смысле ложна. Единичный дух может пускать более глубоко корни — в божеств<енное> бытие, в покой и ясность духовного божествен<ного> лона, но т. к. Бог сам соучаствует, как творец, как живой Бог, в мировой драме, то и всякая душа в ней продолжает участвовать своей любовью и значит продолжает страдать. Спасение только, как всеобщее спасение, как преображение міра — торжество Бога над хаосом, воплощение правды (сверхвременная драма)[56].

XXXV

История человечества — какое одновременно и возвышенно-прекрасное, и смешное зрелище. Жизнь человеческая есть тягота. История движется страстным стремлением к спасению, верой, неустанной мечтой утвердить начала, могущие спасти жизнь и осиять ее светом правды. Из этой мечты и веры рождаются, подвигами самоотвержения, новые формы жизни, незаметно творится, т. е. отлагается сам собой, новый стиль жизни и искусства, т. е. созидается то, что зовется культурой. Эта культура драгоценна и прекрасна, как осадок творческого человеческого духа. Но — ах! — не о культуре мечтает душа человека и человечества, а о правде, Боге, спасении в Боге. А эта правда не приходит, и всякое воплощение мечты есть ее экспериментальное опровержение. (Так, наша эпоха — примерно столетие 1825–1925 — есть эпоха рождения веры в социализм и ее кру-

[56] Первое и единственное в этом тексте упоминание идеи всеобщего спасения (в «Непостижимом» и других работах отсутствует).

шения. Эпоха предшествовавшая ей — примерно 1750–1850 — эпоха рождения и крушения веры в свободу и т. п.). Человечество идет через ряд искушений и разочарований, ищет путь, думает, что нашло его, доходит до пропасти, сворачивает, ищет нового пути и т. д. Трудно найти смысл в этом неустанном движении. Единственный смысл его — воспитание к истинной мудрости. Ошибки и падения суть предметное обучение человека — и человечества. Основной его итог — сознание вечной, имманентной неудовлетворительности всего временно́го, всяких, даже благороднейших страстей, и смиренное узрение Вечного Солнца Правды, противостоящего этому борению міра, пленника времени. Истинное искупление и преображение — дело Божие, а не человеческое, возможное только за пределами этого міра, в его полном и подлинном слиянии в Вечном. Христос победил мір («мужайтесь! Я победил мір!») сразу, единым актом Божественного смирения и любви; Ему ничего не нужно было свершать; а как человек, Он испытал жесточайшую скорбь и крушение. Не в этой ли мудрости христианства вся полнота мудрости? — Скажут: это обрекает на «квиетизм». Но 1) какое мне дело, на что это обрекает, если это — истина? и 2) жертвенное слияние с Богом, активность духовного подвига веры только тупоумию может казаться «квиетизмом». Человек, живущий Богом и в Боге, невольно излучает свет любви и мудрости — это наибольшее, что может сделать человек!

Белград, 5 апреля, при чтении статьи Гершензона
о Печерине («Ист<ория> мол<одой> России»)[57].

[57] В одной из тетрадей Франка есть конспект этой книги Гершензона (1908 г. изд.), в том числе особо подробно в нём выделен материал о Печерине. Конспект этой и ряда других книг связан с подготовкой Франка к курсу лекций об истории русской мысли XVIII–XIX вв. в Берлинском университете. В то же время тематика этой главки скорее связана с тем, что Франк был приглашён весной 1930 г. в Белград (по инициативе П. Струве) для чтения курса лекций о социальной философии в Русском научном институте. Впервые «открыл» В. С. Печерина как литературно-историческую тему значительного масштаба профессор Е. А. Бобров, тщательно собравший в своем четырехтомном труде

XXXVI

Хаос есть потенциальное всеединство, смутное царство возможности. Но если возможность логич<ески> предшествует эмпирическ<ой> действительности, то она, напротив, логически производна от актуальности первичного Бытия, есть его умаление, упадок. (Бездну, молчание, безмерность в Боге, надо отличать, как актуальную безконечность, от хаоса, неопределенности в тварном бытии). Хаос есть порождение отъединения. Отдельное сущее (душа) — а это значит — личное бытие, потеряв связь с всеединством и утверждаясь в себе — обретает в себе умаленное всеединство в форме хаоса. Так, любовь при эгоизме превращается в страсть, неизбежно связанную с враждой = ненавистью (садизм!). И вместе с тем в страсти тоска по любви, по подлинному возсоединению (ср. XXXV). Страсть и смерть это одно и то же (? см. ниже) — смерть есть погружение души в абсо-

---

«Литература и просвещение в России XIX в. Материалы, исследования и заметки» (Казань, 1901–1902) всё, что было напечатано по Печерину на протяжении всей его жизни. Гершензон пошёл по следам проф. Боброва, опубликовав сначала статью (*М. О. Гершензон.* Печерин // Научное слово. 1904. Кн. IV), затем книгу «История молодой России» (М., 1908), посвящённую движению 1830–1840-х гг. (Станкевичу, Огарёву, Грановскому, М. Ф. Орлову), с главой о Печерине, а затем монографию «Жизнь В. С. Печерина» (М., 1910). Гершензон разыскал в Московском архиве иностранных дел (теперь: РГАДА) архив А. В. Никитенко, в библиотеке Московского университета — папки Печерина и архив его родственников — Телесницких. Гершензон осуществил и первую публикацию книги Печерина «Apoligia pro vita mea» под названием: «Отрывки из автобиографии доктора Фуссгенгера» (*М. О. Гершензон.* Русские пропилеи. Материалы по истории русской мысли и литературы. 1915. Т. 1). Она была сделана по копии друга Печерина, Ф. В. Чижова. Архив Чижова хранился в Румянцевском музее без права вскрытия и мог подвергнуться изучению лишь по прошествии сорока лет после его смерти, т. е. в 1917 году. Как только запрет был снят, Гершензон вновь занялся Печериным, но не успел толком ничего сделать, умерев в 1925 г. Первое отдельное издание Печерина, имевшее название«Замогильные записки», вышло в начале 1932 г. под редакцией, с введением и примечаниями Л. Б. Каменева, тогда директора издательства Академия.

[Содержание]

лютный сон, дремоту, в чистый хаос. Но вместе с тем смерть, сон, уничтожение личности, есть некое искупление ее падения — путь через последнюю бездну ведет к высшему, к Богу. (Безсознательность творчества, откровения, вдохновения). Вожатый через бездну есть любовь или (что то же в ином контексте) свет (знание, мудрость). Глубочайшая разница между самоубийством и самопожертвованием[58] — первое есть погружение на дно бездны (противоречие — но иначе нельзя сказать), второе — переход через бездну, путь вверх через погружение вниз (в виду шарообразности духовного бытия, coincid<entia> oppositorum). Поэтому страсть и смерть<,> с другой стороны<,> прямо противоположны — как безпокойство и покой, шум и тишина. Творческий покой, активная тишина, сияние в последней тьме — высшее, Божественное начало. Судьба души после смерти, повидимому, либо темная, волнуемая дремота — либо последняя углубленность покоя и возрождение к чистому свету (ад и рай!).

Белград, страстн<ая> субб<ота> 19.04.1930[59],
после ночи, давшей откровение!

XXXVII

Бог, как абсолютная глубина, молчание, покой и Бог, как личность — совершенст<во> личности в Троице — и в этом спокойствие отрешенности (ср. Мейстер Экхарт).

Там же и тогда же.

XXXVIII

О происхождении зла. (пропедевтич<еские> соображения). Переход от добра ко злу, перерождение добра в зло — ближайшим образом в мысли — через фанатизм, = признание абсо-

---

[58] Идея истории как пути к Богу посредством жертвы развивалась в консерватизме XIX в. (Ж. де Местр, Ф. К. Баадер, Ф. И. Молитор). Кроме того, Баадер и Молитор рассматривали и творение Богом мира в рамках каббалистической идеи цим-цум — самопожертвования Бога.

[59] В 1930 г. Пасха была 20 апреля по н. ст. (*это подтвержд ет, что д ты ст вились Фр нком по новому стилю*).

лютным добром ограниченн<ого> частн<ого> содержания (вместо абсолютн<ого> всеединства) и отсюда отрицание всего или многого другого. Тогда это отрицание, т.е. ненависть становится господствующим чувством (таково рождение большевизма из благородн<ых> стремлений Белинского и др.[60]). Это — символ и выражение общего закона жизни: любовь к единичному, ограниченному, утрата связи с всеединством, и рождение отсюда гордыни, гнева, ненависти.

XXXIX

На чем основано онтологически мудрое христианское требование осуждения только себя самого (покаяния) и не-

---

[60] Эту тему Франк развил в «Свете во тьме»: «В России в XIX веке Белинский был классическим образцом и прототипом грядущего русского революционера (который в свою очередь есть типический образец утописта). Исходная позиция Белинского есть утверждение (в противоположность гегелевскому пантеизму, жертвующему судьбой личности во имя ценности общего развития мира) *бсолютной ценности к ждой человеческой личности* и требование от мирового бытия условий, обеспечивающих каждой человеческой личности достойное, осмысленное, счастливое существование. (...) В этой установке явно просвечивает христианский мотив, что живая человеческая душа есть ценность большая, чем весь мир. Но тут же начинается роковое соскальзывание в гибельное заблуждение. Придя к убеждению, что единственный строй, обеспечивающий благо каждой личности, есть социализм, или, как Белинский выражается, “социальность”, он со свирепым фанатизмом якобинца восклицает: “Если для торжества социальности нужны тысячи голов — *я требую тысячи голов*”. (...) И, исходя из того же рассуждения, что и Белинский, коммунисты без зазрения совести принесли в жертву эти миллионы человеческих жизней» (*С. Л. Фр нк*. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М., 1988. С. 186–187). Этой «диалектике чистой мысли», из «страстной любви к живым людям» рождающей «беспощадную жестокость к ним же», Франк противопоставлял умственную и нравственную эволюцию Герцена, который, «в результате трагического жизненно-политического опыта», понял основное заблуждение ереси утопизма — замысел осуществить совершенную жизнь «на земле» в условиях несовершенства земного бытия (см.: *С. Л. Фр нк*. Ересь утопизма // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 75–76, 86).

осуждения ближнего? Вина — и свобода, на к<ото>рой она покоится — есть исключительно категория внутренней духовной жизни, доступной лишь живому знанию, т. е. самосознанию. В объективном, предметном міре, в реальности вне нас, и значит — для нас — в других людях — нет вины, а есть лишь слабость, несовершенство, и<,> след<овательно,> другой — для меня — ни в чем неповинен. Мы можем оценивать, как добрые и дурные, дела людей — в этом выражается наше нравственное, т. е. внутреннее отношение к ним — но человека, как реальность, мы оценивать морально не можем.
Развить![61]

XXXX

Точнее можно это выразить так: вина есть<,> по существу<,> категория внутренней духовной жизни — обнаружение несоответствия эмпирического человека его онто-

[61] Об этой христианской идее Франк пишет примерно в это же время в одной из своих статей о Достоевском, опубликованной в 1931 г. по-немецки: «Он (...) стремится расширить и углубить сознание вины вплоть до парадоксальности; это сознание вины, руководимое истинной, безграничной христианской любовью, должно, по его мнению, принуждать каждого человека чувствовать себя ответственным за *все* зло мира» (*С. Л. Фр нк*. Достоевский — самый русский изо всех русских. К 50-летию со дня смерти поэта: человек и творчество / Пер. с нем. О. Назаровой // Соловьёвские исследования. 2013. Вып. 3 (39). С. 147). Эта идея развивалась также Франком в конце войны (1944–1945) в дневниковых записях и в неопубликованной статье «Христианская совесть и реальная политика»: «Завет покаяния и неосуждения не есть только моральное поучение. Как всякое религиозное учение, он содержит в себе некое понимание духовной закономерности человеческого бытия, т. е. открывает пути правильного и плодотворного ориентирования в нем. А именно, он связан с сознанием коллективной взаимосвязанности человеческих судеб и потому солидарной ответственности всех за зло, царящее в мире (...)» (Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 11. Khristianskaia sovest' i real'naia politika. P. 7. См. также: *С. Л. Фр нк*. Христианская совесть и политика / Пер. А. Р.] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы / Под ред. М. Колерова. М., 2002. С. 593).

логической потенции, в которой он связан с Богом и есть обнаружение высших сил; в сознании вины и покаяния высшее я овладевает нисшим и влияет на него. Покаяние есть возрождение, укрепление бытия человека. — Осуждение же извне, другим человеком, есть чисто отрицательный акт неприятия, отвержения человека, — акт, который последний (вполне правомерно) испытывает, как покушение на его убийство. Лишь в акте любви, к<ото>рый есть слияние и взаимоприкосновение, как бы взаимоотождествление высших начал двух личностей, возможно порицание эмпирического человека, к<ото>рое есть тогда содействие, помощь онтологическому существу личности.

XLI

Начало разсуждения:

Познавание, как первичная страсть человеч<еской> души. В основе то же, что жажда овладения міром, приобщения, раскрытия; — в основе всякой страсти (плотская любовь, властолюбие, корыстолюбие и пр.) лежит та же жажда преодоления бедности, одиночества, слабости я, путем захвата противостоящего ему міра; но только познание есть выражение духовного начала этой тоски и страсти (Библия называет полов<ое> общение познанием).

Первая, простейшая форма познавания — усмотрение фактов, проистекающ<ее> из любопытства. Что́ есть на свете? Овладение содержанием. Вторая форма — любознательность — вопрос почему? Усмотрение связей и взаимозависимостей — в сущности, продолжение первой: открытие и заполнение пустых промежутков между вещами. = жажда иметь мір и бытие, как целое = жажда цельности — наука. И здесь знание — предметное. Третья, высшая форма — чистое постижение = преодоление последнего разрыва, между «я» и «бытием міра». Я-бытие, как бездонная глубина, жизнь, процесс и творчество — и предметное бытие, как грубый, навязывающийся мне и предстоящий мне, чуждый мне факт (единый всеобъемлющий факт внешнего

(в широк<ом> смысле) бытия — реальности!). Задача преодоления этого разрыва. Вопрос: почему есть бытие? Что значит быть и как оно относится к моему я? Этот вопрос — равнозначный овладению бытием, как таковым, и приобщению к нему — есть существо философии. Кто этого вопр<оса> не ставит, тот не философ. Вечная правда идеализма, как мистики.

Последняя, четвертая, высочайшая форма знания — мистическое мудрое неведение — внутреннее овладение единством я и не-я, жизни и предметности, сведение этого, абсолютного бытия к последнему невыразимому, в переживании данному началу (трепет жизни, радость). = Единство философии и религии, сведение бытия к сверхбытию, к Богу, к творчеству, к единству бытия и небытия.

Философия и религия в последнем счете совпадают, т. к. знание в своей последней цели есть спасение, и спасение в совершеннейшей форме есть просветление.

Темы: 1) проблема реальности міра из абсолютного бытия<,> 2) проблема категориальной формы, как основы предметности<,> 3) проблема отвлеченного знания или предметно-определенного бытия в его происхождении из единства противоположностей, docta ignorantia.

4) Проблема зла или несовершенства міра — несоответствия между эмпирическим и истинным бытием.

5) Радость и добро, их различие и последняя связь, как форм бытия.

XLII

Онтологический примат всеединства, органической целостности бытия: в последнем счете все укоренено в Боге, есть в нем и истекает из него. — Эмпирически: трещина, hiatus irrationalis[62]. Все раздроблено, отъединено — в этом послед-

[62] «Иррациональное зияние, пропасть» (лат.). В книге «Этика Фихте» (1914) Б. Вышеславцев рассматривает концепцию «*projectio per hiatum irrationalem*» немецкого мыслителя, т.е. рациональной необъяснимо-

нее основание всяческого зла (борьба, взаимопожирание, и нужда в всеобъемлющем смысле слова — болезнь, жажда

сти наличного факта, бытия, предшествующего всякому генетическому построению, всякому его осознанию (см.: *Б. П. Вышесл вцев*. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914. С. 35). Примерно в это же время Франк в очерке «К истории онтологического доказательства» рассматривал «Wissenschaftslehre» 1804 года как сложившуюся систему абсолютного реализма, содержащую «чрезвычайно глубокое и оригинальное онтологическое доказательство» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 407, 408). Как и Вышеславцев, Франк обращает внимание на понятие «Soll» у Фихте — момент «если» как «абсолютную проблематичность», которая, однако, по своему содержанию и сущности есть «нечто *бсолютно-к - тегорическое*», поскольку «категоричность момента "если" есть лишь отражение категоричности самого бытия, ибо лишь в абсолютном бытии есть чистая категоричность» (Там же. С. 408). Однако буквально конструкцию «hiatus irrationalis» ни в «Предмете знания», ни в «Непостижимом» и других поздних работах Франк не использует. Конспекты Франка позволяют установить, что идея иррациональной пропасти в бытии как основы понимания теодицеи была актуализирована всё-таки не чтением Фихте, а чтением Баадера, в том числе — его изложением учения Бёме. Так, где-то в самом начале 1927 года, конспектируя «Лекции по спекулятивной догматике», Франк делает обобщение, прямо намечающее последующие размышления в «Первой философии» и «Непостижимом»: «Баадер (Vorles<ung> überspec<ulative> Dogmatik, с. 146–7) справедливо указывает, что в идее умозрительного постижения зла содержится противоречие, ибо оно означало бы выведение его из Первоначала, из Бога, т. е. Добра. — Hiatus irrationalis здесь в каком то месте неизбежен. Но и здесь надо пытаться до конца продумать» (Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York, S. L. Frank Papers, Box 15: Notebooks of Semen Frank. B2. Тетрадь «Богословие». Выписки из литературы по богословию). Добавим, что в опубликованной в 1931 г. книге «Этика преображенного Эроса» Б. Вышеславцев так же подробно рассматривает рассуждения Декарта из Третьей Медитации, которые сводятся к тому, что «между потенциальной бесконечностью человека и актуальной бесконечностью Бога лежит пропасть, hiatus irrationalis» (*Б. П. Вышесл вцев*. Этика преображённого Эроса. М., 1994. С. 141). Интересно отметить, что почти в это же время, в 1929 г., Жак Лакан пишет сонет под таким же названием — «Hiatus irrationalis» (опубликован в 1933, есть русский перевод Вяч. Вс. Иванова).

восполнения, смерть, эгоизм). Проследить источник трещины — (до конца объяснить ее нельзя)[63]. Начало отрицания, «не» (ср. XXIX и XXXII). Первоначально не что иное, как расчлененность целого (категориальная реальность «не»). Одна часть не то, что другая, и, сл<едовательно,> не то, что целое (но уже в ином смысле ср. «Предмет знания»[64]). Но т<ак> к<ак> в всеединстве часть есть только в связи с целым и на его основе, то в последнем счете все есть и все иное, хотя каждое «в своем роде». «Не» подчинено «да», а не противостоит ему; множество есть вместе с тем единство. Hiatus irrationalis начинается с утери или ослабления связи с всеединством.

Две соотносительные стороны этой утраты: познавательная и бытийственная. Познавательно взор, не проникающий до глубины, видит множество отдельных, внутренне обособленных (хотя и связанных между собой) элементов — опре-

---

[63] Ср.: «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия — бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое *н дтреснутое* единство» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 533). Подробно рассматривая проблему теодицеи в «Непостижимом», Франк подчёркивает, что «факт зла есть в известном смысле абсолютный предел *всякой философии*»: «Здесь можно только задаваться целью как-то косвенно — употребляя гениальный оборот Платона: с помощью некого logismóς nóθος, некого “неправомочного”, “незаконнорожденного” умозрения, — уловить саму *проблем -тичность* зла, присущую ему по самому его понятию и конституирующую само его существо» (Там же. С. 532). Об этой идее Франка довольно саркастически высказывался Н. Бердяев в рецензии на «Непостижимое»: «Зло есть “трещина” во всеединстве. Но что может означать это признание для философии всеединства? Это есть прежде всего “трещина” в самой философии всеединства, в сознании самого философа» (*Н. Бердяев*. С. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60 (май—сент.). С. 67).

[64] Соотношение между «целым» и «частью» Франк подробно рассматривал в главе VI «Предмета знания» — «Всеединство и закон определенности». По мнению Н. Лосского, «исследование о понятии целого и части», предпринятое Франком, «принадлежит к числу наиболее ценных мест его книги» (*Н. О. Лосский*. С. Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пгр. 1915 // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 132–133 (II–III). С. 168).

деленностей и вещей. Отсюда отвлеченная мысль, руководимая началом отрицания: А не есть non-А, А есть non-non-А. (В остальном познание только воспроизводит правду бытийств<енного> раздробления). Бытийственная, внутренняя утрата всеединства ведет к обособленности, в себе утвержденности бытия (к<ото>рая, будучи в последн<ем> счете иллюзией, все же, в меру первичного ее самосознания или жизненного самочувствия, есть тем самым, реальность). Отсюда эгоизм, нужда, борьба — и жажда любви и спасения. Отсюда и необходимость жертвенного пути спасения. —

— Берл<ин>, 22 авг<уста><19>30.

XLIII

Das Absolute

Grundlegung der natürlichen Theologie.

Einleitung. Ist natürl<ische> Theol<ogie> möglich? Begriff ihrer — im Gegensatz z<ur> posit<ive> Religion. — Offenbarung als irrationale (erkenntnismässig nicht notwendige!) Tatsache. — Irrtum der alten natürl<ische> Theologie: denknotwendig = logisch evident. — Entscheidung hängt von genauer Bestimmung der Denknotwendigkeit in ihrer Eigenart in dies<em> Gebiete.

Philosophie u<nd> Religion — ihr radicaler Unterschied u<nd> ihr gegenseit<ige> Konvergieren. Die Formen der Erkenntnis (Tatsachenerkentn<is>, Zusammenhänge, ideale Gegenständlichkeit, inneres lebend<ige> Wissen — grenzt an Offenbarung). Formen der relig<iosen> Erlebnisses — Traditionalismus, Rationalismus, mystische Erlebnis. Zusammentreffen beider in einem Punct. Religion als Erfahren des Absol<ute> u<nd> als Erlösungsbedürfnis. Das Problem des Absoluten, als absolutwertvollen — später.

Ontologie (zugl<eich> Erkenntnistheorie)

Grundzüge[65] der natürl<ische> Theologie.

Ergebnisse.

[65] *Перед* Grundzüge *з чёркнуто:* Erg.

[Содержание]

Перевод:

[Абсолютное.

Обоснование естественной теологии.

Введение. Возможна ли естественная теология? Понятие ее — в противоположность к позитивной религии — откровение как иррациональный (не необходимый в отношении познания!) факт. — Заблуждение старой естественной теологии: мыслительно-необходимое = логически очевидное. Решение зависит от точного определения мыслительной необходимости в ее своеобразии в этой области.

Философия и религия — их радикальное отличие и их взаимное сближение. Формы познания (познание фактов, связей, идеальная предметность, внутреннее живое знание — граничит с откровением). Формы религиозного переживания — традиционализм, рационализм, мистическое переживание. Совпадение обеих в одной точке. Религия как постижение Абсолюта и как потребность в спасении. Проблема абсолютного как абсолютно-ценного — позднее.

Онтология (одновременно теория познания).

Основные пути естеств<енной> теологии.

Результаты]

XLIV

Абсолютное — в пределах объекта («предметн<ой> действительности») — невозможно. Действительность не абсолютна; «метафизика» есть неосуществимое, противоречивое начинание. (Зависим<ость> действительности от категориальн<ых> форм — связь с субъектом). — Попытка усмотреть абсолютн<ое> в субъекте — неосуществима. Идеализм, индусское учение о я. Неверно — субъект есть член отношения, предполагает объект. Лишь в единстве того и другого лежит абсолютное. Но тут обнаруживается, что само отношение субъект-объект не единств<енно> наивысшее. Рядом с ним отношение «я-ты», живого общения. Абсолютное должно охватывать и это отношение. «Я-ты» не менее категориально — первично, чем «я-оно» (суб<ъект>-объект). При этом

[Содержание]

опять обнаруж<ивается>, что абсолютное не вмещается ни в «я» (субъективная религиозность), ни в «нем» (Бог как Ты, обычная религия Бога-личности). Бог (абсол<ютное>) выше противоположности я-ты, он есть такое ты, к<ото>рое объемлет и я (невыразимость в логич<еских> терминах, определ<енных> законом противоречия!)

Lütte i<m>/Lippe[66], в лесу, 16 сент<ября 19>30.

XLV

Обычное — то позитивистически, то романтически принимаемое мнение, что отвлеченная мысль имеет абсолютные пределы и что последняя глубина, абсолютное, для нее просто непостижимо — и дано напр<имер> только «вере»

[66] Lütte i<m> / Lippe — район города Лемго (Lemgo) в районе Липпе, в земле Северный Рейн-Вестфалия, подчинён административному центру Детмольд (Detmold). Франк пробыл в этих местах до начала октября 1930 г., читая доклады для протестантской организации «Russische Bruderhilfe», печатался в её журнале: «Liebet einander!: Monatsblatt der Russischen Bruderhilfe». Этот фрагмент был написан в перерыве между лекциями, в гнетущей обстановке ожидания ухудшения политической ситуации (на сентябрьских выборах в рейхстаг национал-социалисты добились десятикратного увеличения отданных за них голосов). Через три дня он писал жене: «Вчера узнал результаты выборов, это можно было ждать, но все-таки немного жутко. Не исключена возможность, что этой зимой будет неспокойно в Берлине — нац<ионал->соц<иалисты> могут сделать попытку захватить насильственно власть, а коммунисты воспользуются этим для своих целей. Но все это, конечно, даже если это произойдет, то по сравнению с тем, что мы пережили в России, будет детской игрой (...). Но должен сказать, что политич<еское> положение в Германии настолько тяжело, что наша судьба после 1-го апреля тоже совсем неясна. Нельзя предвидеть, какое будет правительство и как оно будет относиться к нам. Я надеюсь на лучшее, т.е. что разумные головы удержатся у власти, но на всякий случай нужно искать себе пристанища, и здесь единственное мыслимое — Ковно» (*С. Л. Фр нк.* Письмо Т. С. Франк. 19 сентября 1930 // Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 8–12). Франк надеялся перебраться в Каунас при помощи Л. Карсавина, который занял кафедру всеобщей истории в Литовском университете в 1928 г., однако эти планы не реализовались.

или «мифологич<ескому> постижению» (Бердяев)[67] — это обычное мнение ложно. Правда, чем глубже проникает мысль, тем сложнее и труднее ее работа, и обычно ум, пугаясь этой сложности, сдается и говорит о «непостижимости». В действительности, отвлеченная мысль, действующая на основе закона определенности — и, тем самым, закона отрицания («противоречия» и «исключен<ного> третьего») — именно в этом законе имеет орудие, дающее ей возможность безгранично приспособляться к своему предмету[68]. А именно, отрицание — разложение на да и нет, на А и non-A — может прилагаться ко всему мыслимому — поэтому не только к отдельн<ым> элементам, но и ко всему комплексу мыслимого на его основе. Мысль тогда потен-

[67] Ср.: «Не через отвлеченную философскую мысль, построенную по принципам формальной рационалистической логики, постижима Божественная жизнь, а через конкретный миф о Божественной жизни как страстной судьбе конкретных действующих Ликов, Ипостасей Божества. Это — не философема, а мифологема. Такая мифологема была у гностиков, и поэтому гностики, при всех их недостатках, при всей мутности некоторых форм гностицизма, все же более постигали тайны Божественной жизни как исторической судьбы, чем отвлеченные философы, которые оперировали с философемами. Такая мифологема даёт возможность постигнуть существо небесной истории, этапы Божественной жизни, эоны, или возрасты, периоды Божественной жизни» (*Н. А. Бердяев*. Смысл истории. Париж, 1969. С. 65).

[68] Закону определённости Франк посвятил главу VI книги «Предмет знания». Закон определённости состоит в том, что содержание А как замкнутая в себе определённость возможна только через своё отношение ко всему иному (не-А) и возникает только через отграничение от не-А. Исконное единство, в котором рождаются А и не-А, лежит глубже тождества и различия, т.е. может быть охарактеризовано как единство единства и множественности. Закон определённости означает, что всеединство неизбежно порождает множество. Три закона логики в своей совокупности указывают на сверхрациональный источник рационального знания, показывают, как это знание рождается из интуиции того, что находится уже за пределами определённостей. Определённость существует в отличие от всего «иного» не как «одно», а как «одно и иное». Она возможна только потому, что есть такое единство, где все категории существуют в неразрывном единстве, единство противоположностей.

цируется, переходит через самоотрицание, в новое высшее измерение. Как в математике я могу производить действия не только над отдельн<ыми> натуральн<ыми> числами, но и алгебраически над любым   и *b* (под к<ото>рыми можно подразумевать сложнейшие комплексы и итоги арифм<етических> действий — или как в математике я могу формально оперировать с несуществующими величинами — иррациональн<ыми> и мнимыми (комплексными). — так и в философии я могу применить закон отрицания к комплексу данных, им определенных, — или что то же — к нему самому. Если, в первом плане, все мыслимое распадается на A и non-A, и третьего нет, то я могу выйти за эти пределы простым повторением этой операции над комплексом «A и/или non-A», взяв его теперь за A и противопоставив ему новое non-A (которое здесь значит: «то, к чему закон противор<ечия> и искл<юченного> третьего не приложим», т. е. то, что не должно быть (A или non-A). Этим той же отвлеченной мысли, обращенной на саму себя или на свой первый результат, т. е. потенцированный, сразу открывается новый предмет. Но я могу идти и дальше, совершать новый шаг потенцирования: деление бытия на отвлеченно-раздельное (A или non-A) и на преодолевшее такую раздельность (не «A или non-A») может быть в свою очередь преодолено в высшем синтезе в новом потенцировании отрицания[69]. Можно усмотреть высшее единство

[69] Подробное объяснение потенцированного отрицания как отрицания отрицания см.: *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 291–306. Характерно также использование Франком здесь и далее шеллинговского термина. Потенцирование у Шеллинга аналогично возведению в степень: движение от предшествующей к последующей потенции есть возведение бытия на качественно новый уровень. Первая потенция у Шеллинга — начало жизни, отличное от существования, «реальное», «источник бытия». Выступая, она полагает противоположное, вторую потенцию — «чисто сущее», «идеальное», высшее по отношению к первой. Противоположность двух начал «снимается» в их единстве, которое и есть третья потенция. Тем самым Первосущее открывается себе как

в том, что не есть ни чистая раздельность, ни чистое его преодоление, а единство того и другого. Формально этот процесс безконечен. Но, конечно, чтобы он не был чистой игрой, он должен иметь реальное содержание — опытное. Первый (т<ак> наз<ываемый> чувственный) опыт укладывается в первую потенцию (A — non-A), поскольку взор обращен на элементы (уже понятие движения, жизни, творчества, органического, и вообще единства — напр<имер> уже причинной связи (ср. <«>Предм<ет> Знания<»>) не укладывается в эту схему)[70]. Дальнейшее мышление (потенцированное) <,> конечно не рождает своих содержаний, а только дифференцирует и этим отчетливо постигает (как и первое) что<->то «данное» (в широк<ом> смысле — «имеющееся», «предстоящее», «пережитое», «очевидное»). Можно еще так формулировать дело: процесс простого (первого) анализа, дифференциации, разложения на элементы имеет свои пределы (это и есть 1-ая потенция отвлеченной мысли). Но прилагая дифференциацию (во 2-ой потенции) к самому бытию под знаком дифференциации — т. е. отличая от него иное бытие, мы той же отвлеченной мыслью (т. е. разлагающей) осуществляем уже синтез (непосредственно ей недоступный). На 3-ьей ступени — конкретно последней — мы осуществляем еще синтез синтеза и анализа, единства и расчлененности. В этом существо истинной диалектики. Эти три потенции достаточны, чтобы с их помощью проникнуть — именно тем спосо-

---

диалектическое единство, т. е. как единство, прояснившее свою основу. Иначе говоря, как то, во что обязательно разрешается напряжение первой и второй потенций, или как «должное быть». См.: *Ф. В. Й. Шеллинг.* Философия откровения / Пер. А. Л. Пестова. СПб., 2000. Т. 1.

70 Ср.: «Идея причинности, таким образом, сводится к идее тождественности или неизменного пребывания основы сменяющихся явлений. Утверждая, что всякое явление имеет свою причину, мы тем самым утверждаем, что в мире нет абсолютного рождения, в смысле возникновения подлинно-нового, что всякое последующее состояние есть продолжение предыдущего» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 339–340).

[Содержание]

бом, какой они дают — в абсолютные, последние глубины. Ср. индусск<ое>: «Брахман не есть ни бытие, ни небытие, ни “бытие и небытие”, ни “ни бытие, ни небытие”»[1)] [71]

———————

1) мысль, формально оставаясь отвлеченной, т.е. подчиненной закону отрицания — иной мысли, как мысли, и нет — по содержанию восходит к иному, неотвлечен<ному>, конкретн<ому> бытию и даже (в 3-ьей потенции) к высшему абсолютн<ому> бытию![72]

Отрицание — non-A — само не дает ясно видимого содержания и есть чистая тьма, (<нрзб.>)[73] но на почве опыта, познанного через отрицание иного, дает знание — отрицательное богословие, coincidentia oppositorum.

(Существ<енное> достижение. Lütte,
19 сент. 1930.)

XLVI

Т<аким> обр<азом><,> при посредстве потенцирования через отрицание мысль постигает превосходящее ее: в 1-ой потенции — абсолютное, в его отрешенности, во 2-ой — абсолютное в его полноте, в его единстве с относительным. Основа здесь всюду, конечно, опытное усвоение.

XLVII

Различие между «естественным» и «откровенным» (положительным) богословием на практике, фактически, лишь относительно — то и другое суть формы религиозн<ого> опыта, и фактич<еские> духовные состояния могут постепенно пере-

---

71 Записные книжки Франка фиксируют его пристальный интерес к индийской философии в этот период — например, в одной из тетрадей, датируемой 1931 г., находим выписки из книги: *H. Gomperz*. Indische Theosophie. Jena, 1925; а также список литературы «об индусск<ой> фил<ософии>».

72 Сноска Франка, написано внизу страницы, под следующим абзацем.

73 *Поверх строки в скобк х впис но несколько слов, нер зборчиво, возможный в ри нт прочтения*: армянск. анекдот об <нрзб.>.

ходить из одной формы в другую. И в широком смысле слова «откровение», явление воочию Абсолютного, есть основа всякого знания духовного бытия. Но в понятии можно и должно точно отграничить одно от другого. Под положительной религией или религией, основ<анной> на откровении (непосредств<енном> или переданном через предание) я разумею уверенность, рожденную через слышание чужого голоса (голоса Бога, самоочевидно авторитетного); она есть признание воли и слова Бога в силу покорного его восприятия. Под естественн<ым> богословием я разумею Богопознание, как итог собственного усмотрения абсолютной реальности, проникновения в нее. Конечно, и здесь есть пассивность восприятия, как во всяком вдохновении; и здесь действует благодать, и знание дается «свыше». Но действие благодати состоит в пробуждении познавательных сил субъекта, в даровании ему узрения, активного обладания тайной Бога. Разница — как между узрением и знанием через авторитетное сообщение другого. В положит<ельной> религии Бог — Лицо, к<ото>рое говорит и велит, и человек покоряется этому Лицу. В естествен<ном> богословии — Бог — абсолютное, которое себя обнаруживает не Словом (голосом), а явлением себя духовному взору. Здесь Бог, как личность, и общение с Ним не является конституирующим самый акт признаком, а только одним из возможных его содержаний. И весь вопрос (возможности естеств<енного> богословия) — в том, в какой мере Бог узрим и постижим вне того знания, к<ото>рое Он дает о Себе Сам, говоря с человеком.

XLVIII

А это значит: когда Бог и молчит, он дает нам чуять и воспринимать себя, ибо человеческий дух сам божественен. В этом — основа мистики и мистического знания: «Что Он пребывает в нас; и мы в Нем, узнаем от того, что дал нам от Духа Своего» 1 Иоанн 4,13[74].

[74] «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаём из того, что Он дал нам от Духа Своего» (1 Ин. 4:13).

[Содержание]

XLIX
(К XXIX, XXXII–III, XXXVI, XLI–II)

В всеединстве творение и рождение есть одно и то же — сверхвременный акт расчленения, рождения живого многообразия в лоне абсол<ютного> Единства — Логос, «умный» міp духов, к<ото>рый, в силу своей жизненности, самовоплощается, творит свою телесность. Затем — непостижимая катастрофа — грехопадение = выпадение міра из лона Божия. Только с этого момента міp становится тварным в специф<ическом> смысле (тварность — производна от падения). Это выпадение не безусловное — иначе міp перестал бы существовать — а частичное, все живет своей связью (хотя и умаленной) с Богом. Превращение «не» в отрыв. Умаленное бытие есть бытие волнующееся, ищущее, безпокойное — отсюда время (ср. Плотин[75]). Отрыв от Единства есть вместе с тем внутреннее распадение на отдельные части и стремление каждой части к восполнению. Отсюда хаос (ср. XXXVI), страсти, взаимное пожирание — и с друг<ой> стороны любовь, как полож<ительная> связь. «Искупление» (Боговоплощение) = стремление и действие Бога по возсоединению с міром, к<ото>рое успешно только при ответном стремлении міра.

L

В связи с этим — онтолог<ические> формы отрицания, «не»; ср. XXXII. 1) В всеединстве<,> собственно<,> для не нет места (в логич<ески> строгом смысле), т. к. единство есть все, и относит<ельно> его ничто не может быть отрицаемо. Поскольку оно расчленено, одна часть отличается от другой, т. е. не есть другая, но т. к. части только в це-

[75] Имеется в виду знаменитое место из Третьей Эннеады: «Когда же многодеятельная природа захотела быть господином себя самой и решила владеть собой и стремиться к большему, чем то, что есть в настоящем, то пришла в движение и она сама, и пришло в движение время» (*Плотин*. Эннеады. III. 7. 11 / Пер. А. Ф. Лосева // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. М., 1995. С. 406).

лом, и суть как бы лишь аспекты одного и того же Единого, то<,> вместе с тем<,> одно есть другое. Обозначив Единое, по Кантору[76], как א, можно сказать, что A и B суть<,> собственно<,> aא и bא и то и другое — одно и то же א. Поэтому A не есть B, и<,> вместе с тем<,> A и B <—> одно и то же. 2) В сфере абстрактн<ых> определенностей (уже умаленной, потенциализированной) не — форма чистого различия или абстрактной раздельности — A не есть non-A. 3) в конкретной умаленной (падшей) сфере бытия не есть сфера конкретной раздельности, обособленности, разъединенности: «я» — не «не-я», множество отдельн<ых> существ. 4) из этого непосредственно возникает, на основе абсолютизации частного бытия «я» — эгоизм, т. е. не, как противоборство и взаимное истребление — убийство, пожирание, полов<ая> страсть (вид пожирания). С друг<ой> стороны — любовь есть онтолог<ическое> преодоление, с помощью сил Единого Бога, сил «не». — В этом также существо зла — в распаде и борьбе, как следствии умаления бытия. —

LI

Идея творения. Обычное понимание творения, как возникновения из «ничего» через приказ Бога — безсмыслица. В особенности противоречиво понятие «сотворенного духа» (ср. прекрасн<ые> соображ<ения> John Caird'a в его «Foundamental Ideas of Christianity»[77]) — дух по самому существу своему вечен; радикальная и абсолютная противоположность между Богом и міром и философски, и религиозно неприемлема. С друг<ой> стороны, несостоятельна и идея «эманации», простого истечения Божьей сущности без ее перемены. — Сущность отношения определяется тем, что категории тождества и различия, как таковые, т. е. в их аб-

[76] См. прим. 42.

[77] Джон Кэрд (1820–1898), шотландский теолог и философ, гегельянец, основные работы — «Введение в философию религии» (1880) и «Фундаментальные идеи христианства» (1899, в 2-х т.).

страктно-логическ<ом> смысле, не применимы к Богу, и<,> след<овательно>, к его отношению к міру. Взамен их должна быть признана металогическая связь сходства — несходства. Процесс (вечно-временный — Бог не «сотворил» мір, а вечно его творит) творения есть процесс рождения вторичного, производного, из первичного — рождаемое есть не Бог, но от Бога и в Боге. (В том, что оно[78] вторично — отличие от «рождения Сына» — внутри-Божеств<енного> процесса расчленения и расчлененности Божества. Бог и мір — глубина и поверхность — ядро и оболочка — сущность и явление.<)> При этом творение в его существе надо строго отличать от тварности (временности, прекарности, тленности, к<ото>рая есть лишь итог грехопадения<)>.

LII

«Троица». Ближайший, понятный нам смысл — не внутрибожественный, а троякое отношение Бога к міру и человеку: Отец, Сын, Св. Дух = Бог над нами, с нами (Эмману-эль) и в нас. = Бог, Богочеловек, Божественное в самом человеке. Отсюда восходим к пониманию внутрибожеств<енного> смысла Троицы. Бог не может быть простым, однородным единством, а только единством сложного. Основное расчленение[79]: абсолютная глубина и полнота («Божество» Экхарта) расчленяется на субъект (Отец) и объект (Сын) и связь между тем и другим, к<ото>рая есть тоже конкретный облик — ипостась — Св. Духа (?)[80]

---

78 *Р нний в ри нт*: это.

79 Читается как «расчленением», но в таком случае — грамматическое несоответствие.

80 Ср. у Майстера Экхарта: «Другой раз Иисус открывается душе в беспредельной мудрости, которой является Сам. В этой мудрости Отец сознает Сам Себя, со всем Своим отцовским могуществом, и Само Слово, Оно же есть Сама мудрость, а также все, что находится в Нем, потому что все это едино» (*М йстер Экх рт*. Речи. Наставления. Книга божественного утешения. О человеке высокого рода. Об отрешенности. Проповеди / Пер. М. Ю. Реутина. М., 2010. С. 88); «Отец порождает Своего Сына в веч-

Или — 1) скрытый первоисточник 2) явленное его обнаружение 3) жизнь явленного через скрытое. Абстрактность обычн<ого> отношения субъект-объекта преодолевается здесь отношением личным — отношением «я — ты — мы». Не только «субъект», но и «объект» и «связь субъект-объект» суть здесь личности — ипостаси[81]. — Основная сущность = любовь, динамика единения многообразного.

LIII

В том, что преодоленное зло (во всех смыслах зла — как нравств<енное> зло, как страдание, как міровое несовершенство) есть большее добро, большее приближение к Абсолютному Добру, чем простое отсутствие и незнание зла — в этом — единственно возможная, но и вполне правильная теодицея. Не в том дело, что Бог создал человека свободным, а человек злоупотребил этой свободой; тогда можно было бы спросить: зачем Бог дал человеку такую несовершенную свободу. А в том дело, что Бог хочет человека иметь обоженным, обоженность же есть причастие к тому Высшему добру, к<ото>рое необходимо связано с преодолением зла. Человеческая жизнь и міровой процесс есть муки родов обо́женного міра. Сделать, чтобы не было этих родовых мук, не может и сам Бог. Более того — в панентеистическом, металогическом смысле — хотя Бог в себе абсолютен и совершенен, но через свою связь с міром и Он участвует в этом процессе — и потому міровая жизнь с ее страданием и злом в этом смысле есть процесс совершенствования, восполнения самого Бога. В этом — смысл таинственного по-

ном осознании» (Там же. С. 98); «Отец — начало Божества, ибо Он сознает Себя Самого в Самом Себе» (Там же. С. 139). См.: *М. Ю. Реутин*. «Бог» — «Божество» у Майстера Экхарта // Символ. Журнал христианской культуры при Славянской библиотеке в Париже. 2007. Вып. 51. С. 164–190.

[81] Ср., напр., понимание связки в суждении как основания субъекта и предиката у Шеллинга (*F. W. J. Schelling*. Die Weltalter // F. W. J. Schelling. Samtliche Werke. Erste Abteilung. 1811–1815. Stuttgart. Augsburg, 1861. B. 8. S. 214).

нятия «искупления». Грехопадение было нужно для искупления: felix culpa[82]! В этом смысле оно было не «желаемо» Богом, а необходимо лежало в путях Божьего промысла[83].

LIV

Обычное представление ставит вопрос: мір — вне Бога, или Бог и мір — одно (теизм и пантеизм). Оно основано на непонимании, что категории вне и внутри, разли-

---

[82] Счастливая вина, счастливое падение (*л т.*). Выражение используется в праздничной пасхальной католической молитве «Exsultet» («Да ликуют»).

[83] Идея допущения Богом зла для извлечения добра восходит к Аврелию Августину и Фоме Аквинскому. Ссылаясь на них, Лейбниц в приложении к «Теодицее» писал: «Я показал, что древние называли падение Адама felix culpa, счастливым грехом, ибо вина его была искуплена бесценным даром, явившимся через воплощение сына Божия, даровавшего вселенной нечто более благородное, нежели все то, что было бы без этого среди творений» (*Г. В. Лейбниц.* Сочинения в четырёх томах. Т. 4. М., 1989. С. 403). Стоит отметить, что теодицею felix culpa развивает уже на рубеже XX–XXI веков американский аналитический философ Алвин Плантинга (см.: *Plantinga, Alvin* (2004) “Supralapsarianism, or ‘O Felix Culpa’” In Van Inwagen, P. (ed.), Christian Faith and the Problem of Evil, 1–25. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.). Кроме того, следует вспомнить и Баадера, согласно которому первое состояние твари было хотя и непосредственным, но неподлинным, неокончательным единством. Тварь должна была самостоятельно и сознательно, не выходя из истинного времени, утвердиться в Боге, чтобы единство Бога, мира и человека стало прочным и нерасторжимым. Но тварь пала. Тем не менее искушение и грехопадение имеют положительную роль. В качестве примера Баадер приводит любовь. На первом этапе любящие находятся в единстве, но оно ещё не проверено искушениями, союз любящих хрупок (такой уровень Баадер называет «унисоном»). Лишь второй этап любви, опосредованный искушениями, ссорами и разрывами, является «аккордом». Так и человек до искушения соответствует тому, что ап. Павел называл «телесным человеком» (замысленному образу Божию), и только после искушения — «духовному человеку» (осуществлённому человеку). Т. о., грехопадение было этапом на пути соединения Бога, человека и мира. Отметим, что, по Баадеру, грехопадение не является необходимым, а только возможным. Баадер отвергает гностический взгляд на неизбежность падения ангелов и человека. И ангелы, и человек обладают подлинной свободой.

чия и тождества не применимы к Богу. Третье отношение, к<ото>рое ближайшим образом здесь намечается, есть отношение объекта к субъекту. Мір — объект божьей мысли. И если для огранич<енного> сознания объект вне субъекта (будучи все же для него), то для абсолютного сознания объект в нем, не будучи им. И отношение объект-субъект предполагает, как показано в «Предм<ете> знания», бытие-жизнь, объемлющее то и другое[84]. Так мір не есть Бог, и есть только через Бога, через соучастие в Божьей жизни.

LV

В связи с этим очень важно следующее: в человеческой жизни мы различаем два отношения к иному, вне индивид<уального> сознания сущему: отношение субъекта к объекту, и «я» к «ты». Первое — бедное, холодное и отчужденное. Дух здесь не сознает своего сродства с объектом, единства жизни с ним, стоит вне его, и только чистый свет знания их соединяет. Второе — живое, через циркуляцию общей жизни в я и ты; «ты» — не «я», но внутренне связано с ним в «мы», и «я» не мыслимо вне «мы» (ср. <«>Ду-

---

[84] Ср.: «Предметное бытие по самому своему определению есть именно противочлен, вне себя предполагающий отношение к нему первого члена, именно направленное на него сознание; предметное бытие есть именно бытие, которое как бы ждет своего уяснения извне, от кого-то другого, чем оно само, т. е. которое предполагает вне себя взор, направленный на себя. У нас, однако, дело идет не об этом предметном бытии, т. е. не о бытии объекта, а о том бытии, которое *возвыш ется* над противоположностью между субъектом и объектом и объемлет ее в себе. Если мы называем его *бытием,* т. е. отличаем от сознания, то это — не в том смысле, чтобы оно имело сознание вне себя, а лишь в том смысле, что понятие сознания неадекватно ему, будучи обозначением лишь *одного* из двух моментов, в *единстве* которых состоит сущность абсолютного бытия. Абсолютное бытие есть, следовательно, не бытие для другого, а чистое бытие-для-себя, но такое бытие для себя, которое предшествует раздвоению на субъект и объект и есть абсолютно единое в себе и для-себя-бытие, жизнь, непосредственно сама себя переживающая» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 157).

ховн<ые> основы общества<»>[85]). Но «мы» есть отражение в многообразии высшего, абсолютного единства — Бога. В абсолютном единстве, в Боге, отношение к міру (объекту) есть отношение «я» к «ты»; духовная связь и гносеологич<еское> отношение здесь совпадают. Бог есть любовь. Если бы мы были всеведущи и совершенны, то и для нас всякий объект, будь то камень или абстрактная реальность, был бы «ты» (или часть «ты»). Последняя тайна отношения Бога к міру открывается, как отношения «я» к «ты», причем однако здесь само ты есть порождение «я». — Так что Бог есть и я в отношении к ты (человеку и міру) (или, с точки зрения человека — «ты» в отношении его «я»), но одновременно есть и единство «я—ты», неизреченное единство Творца и творения (Ник<олай> Кузанский![86]).

LVI

Бог не есть, конечно, «душа міра», но Бог есть дух міра, мір — тело этого духа, живущее только им, хотя и имеющее свою душу и потому являющееся иным субъектом, чем Бог (?)

LVII

Трудности и заблуждения в идее Бога всегда проистекают из попытки мыслить Бога, как определенность, как «то — то, а не иное», тогда как Бог есть превышающее всякую (неиз-

[85] См. параграф 5 «Я» и «Мы» первой главы «Общество и индивид». Проблематика «Духовных основ общества» актуализировала, прежде всего, связку «я—мы» (её разработку Франк начал в статьях «”Я” и ”Мы”» и «”Ich «und» Wir”» в 1925–1929 годах). При этом Франку приходилось оговариваться, что он не рассматривает категорию «мы» как абсолютно первичную: «Мы утверждаем лишь, что “мы” *столь* же первично — не более, но и *не менее* — чем “я”», и соответственно: «“я” так же немыслимо иначе, чем в качестве члена “мы”, как “мы” немыслимо иначе, чем в качестве единства “я” и “ты”» (*С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. С. 93). Связка «я—ты» гораздо основательнее разрабатывается Франком уже в «Непостижимом».

[86] См. прим. 43.

[Содержание]

бежно ограниченную) определенность. Это важно блюсти прежде всего в отношении понимания Бога, как личности или субъекта. Субъект («я»!) мыслится в отличие от объекта (не-я), или живое я в отличие от ты — (ср. LV). Но Бог, как абсолютная полнота, не может быть просто «я» в этих двух смыслах; Он есть я, объемлющее в себе всякое не-я и ты. Бог есть субъект-объект и «я-ты». Он есть и личность, но не только «личность», Он есть сверхличность, совершенно полная, все в себе имеющая жизнь[87]. (Даже наше, человеческое я, будучи с одной стороны «вне» Бога, т<ак> что Бог есть для нас Ты, и мы для Него — ты, с другой стороны, объемлется Богом и есть в Нем). Отсюда может быть уяснена одна иначе непреодолимая трудность в понятии Троицы. Бог, как три Субъекта, три отдельных и разных Личности — в обычном понимании личности, как «я» — и<,> вместе с тем<,> как Единый Бог есть просто логическое противоречие и никак не может мыслиться — здесь мы имеем непреодолимую дилемму — или тритеизм, или отрицание Троицы. Но Бог, как три формы или аспекта Абсолютной Сверхличности, не содержит никакого противоречия. Абсолютная Сверхличность или Жизнь (или Живое) есть и Абсолютное Первоначало, и Абсолютное Знание и Самосознание, и Абсолютное Животворящее, действенное Существо. Каждый из аспектов есть не «абстрактный момент» Целого, а само Живое и Сверхличное Целое в одном из своих аспектов, т. е. три живых «Личности», и<,> вместе с тем<,> Одно живое целое. — Точно так же устраняет-

[87] Эту тему Франк развивает в главе IX «Бог и я» «Непостижимого»: «(...) Божество, как Абсолют и абсолютное первоначало, *не есть* личность; как в этом смысле совершенно справедливо и с убийственной иронией возражает отвлечённому теизму Гёте: “Der Professor ist eine Person, Gott ist keine”. Но божество *не есть* личность лишь в том смысле, что оно есть *более*, чем личность, или что о нем можно только сказать, что оно есть *и* личность, но нельзя сказать, что оно есть *только* личность, — как вообще всё, что мы можем сказать о Божестве, имеет силу лишь в составе трансрационального единства “*и* то, *и* другое” и с соблюдением оговорки “*ни* то, *ни* другое”» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 484).

[Содержание]

ся трудность совмещения Бога-Личности и Любви, как сущности Бога. Кого любит Бог? Себя самого? Это было бы эгоизмом! Другого? Но вне Его (первично) ничего нет. Но дилемма опять обусловлена предпосылкой ограниченности Бога (как «я» — в противоположность «ты»). Но Бог есть по существу любовь, именно потому, что Он есть (говоря приближенно-человечески) как раз вечное превозмогание отъединенного я, вечный переход (в самом себе) от я к ты; иначе говоря, самая сущность любви, как бытия я в ты, есть именно сущность Бога, как абсолютной полноты. — И даже противопоставление Бога в его внутрибожественной троичной жизни — его творению не есть абсолютное разграничение, т. е. не должно вести к абсолютной раздельности. Это исключается уже идеей Христа, как Богочеловека, и Духа Св., как имманентно-действ<ующего> начала космич<еской> жизни. Раскрываясь в Сыне и действуя в Св. Духе, Бог тем самым раскрывается и живет и в производном многообразии, т. е. в тварном бытии («мір» в обычн<ом> смысле есть уже падшее творение и в эт<ом> отнош<ении> отличен от Бога!)

LVIII

Ход размышления

Философия, как и наука, как и обычное знание — ищет истинно сущего. Почему она должна искать его? Все, что нам предстоит и знакомо, есть только отрывок, клочек — подлинное знание есть знание целого, п<отому> ч<то> подлинная сущность открывается в связи всего. Отсюда 1) стремление к расширению знания в смысле простого накопления, восполнения 2) стремление к углублению знания, к отысканию связей — к пониманию (теоретич<еская> наука). На этом пути роковой предел — предметное знание (знание, обращенное на реальность, как внешнюю мне, познающему) никогда не может достигнуть истинно сущего, ибо не достигает полноты: субъект остается вне поля зрения. — Неизбежный поворот взора — вглубь себя;

[Содержание]

идеализм, истинно сущее — во мне; живое знание, как присутствие и откровение самой реальности; здесь цель, повидимому достигнута. — Неизбежное препятствие: я, внутреннее сущее, только часть міра, подверженная его влияниям; загадочность судьбы и потому и сущности я. Оно — не абсолютное. — Открытие истинно-сущего, как абсолютного. Целое уловимо не через внешнее обозрение всей его полноты, а через усмотрение единства, пронизывающего меня и мір. — Сущее открывается, как бытие, раскрытие абсолютного существа бытия. Liegt nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?[88]

Docta ignorantia. Познание неведомого (абсолютн<ое> по существу неведомо). Диалектика потенцированного знания через отрицание (XLV). Регулятивный принцип для дальнейшего. Творение и его диалектика в свете docta ignorantia и отрицат<ельного> богословия[89].

Диалектика я и всеединства.

Я — часть его, и вместе противостоит ему. — (Проблема абсолютного или всеединства есть проблема отношения его к я, а не к міру. Основная богосл<овская> пробл<ема> — Бог и я, а не — Бог и мір!) — Первый выход: я, как объект Бога, как мыслимое Богом. Cogitor. Недостаточно по абстрактности. Конкретное бытие не может быть чистым субъектом. —

[88] Цитата из стихотворения Й. В. Гёте «Ультиматум» (1820): «Und so sag‘ich zum letzten Male: / “Alles giebt sie reichlich und gern; / Natur hat weder Kern / Noch Schale; / Alles ist sie mit Einemmale; / Du prüfe dich nur allermeist, / Ob du Kern oder Schale seist!” / ”Wir kennen dich, du Schalk! / Du machst nur Possen; / Vor unsrer Nase doch / Ist viel verschlossen“. / Ihr folget falscher Spur / Denkt nicht, wir scherzen! / Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?» («И вот скажу в последний раз / Природа дает всего вдоволь и охотно, / Нет у природы ни ядра, ни скорлупы, / Она — все сразу; / Лишь всякий раз проверь себя, / Ты — скорлупа или ядро!» «Тебя мы знаем, плут; / Ты только кривляешься; / Ведь прямо у нас под носом / Многое скрыто”. Вы идете по ложному следу, / Не думайте, что мы шутим! / Разве ядро природы не заключено / У человека в сердце?» (Пер. П. В. Резвых)).

[89] Абзац дописан внизу страницы (после слов «...в тайну явлений, голоса»), место вставки указано линией.

Типично религиозное отношение между я и абсол<ютным> (Богом), как отношение между я и ты. Своеобразие данного[90] отношения и его отличие от обычного отнош<ения> я-ты: Одно, противостоя другому, вместе объемлется им<,> resp<ektive>[91] объемлет его. — Описание «голоса Божия» во мне (в молчании!). Сущность откровения. Философия и религия — философия, как мистика, как проникновение в тайну явлений, голоса.

LIX

Ход размышления (новая редакция)

1. Искание истинно-сущего. Т. к. познание есть познание связей, включенности частей в единство, то истинно-сущее = целое = абсолютное (описание ступеней познания см. выше LVIII в начале). Форма постижения и возможности абсолютного. Преодоление определенности и закона отрицания (сокращ<енное> излож<ение> 2-ой части <«>Предм<ета> знания<»>). — Возможности металогического знания. Docta ignorantia, как потенцированное знание. Знание в трех потенциях — отрицания, отрицания отрицания, и отрицания отрицания отрицания, или отрицания, преодоления его, и преодоление преодоленного отрицания (ср. выше XLV).

2. Общий аспект абсолютного — как абсолютного бытия (первая часть <«>Предм<ета> знания<»>). Абсолютное, как субстанция (Спиноза![92]) или точнее стержень всего сущего. Бытие, как основа сущего.

---

90 *Р нний в ри нт*: между обычным.

91 resp<ektive> — соответственно (*л т.*).

92 Определяя место Спинозы в истории онтологического доказательства, Франк так резюмировал его учение: «Бог, как субстанция, т. е. как *всеобъемлющее бсолютное бытие*, есть нечто, в отношении чего вопрос о существовании и несуществовании лишен всякого смысла, ибо то, что мы называем существованием и несуществованием, как и различие между идеальным и реальным бытием, суть формы отношений меж-

3. Односторонность этого (пантеистич<еского>) итога. Абсолютное поглощает в себе частное; а оно должно и вмещать его, и противостоять ему; диалектика абсолютного (coincid<entia> oppositorum, ср. выше).

Спецификации:

а) Абсолютное, как иное — реальность, предмет, в ряду других. Несостоятельность в такой форме (обычн<ое> опредмеченн<ое> религиозн<ое> сознание): Абсол<ютное> не может быть частн<ым> предметом. Иное есть вместе с тем основа всего остального — совмещение различия и тождества = отношение творчества, творческого причинения. Анализ обычн<ой> идеи творчества и критич<еское> сопоставл<ение> его с нашим выводом. — Преодол<ение> пантеизма и теизма в панентеизме.

в) Абсолютное, как Субъект — міp и реальность, как объект Божией мысли. Cogitor ergo sum Баадера[93]. — Несостоятельность и ограничение: α) абсол<ютное> не только субъект, но и жизнь (единство субъекта и объекта) — 3-ья часть <«>Предм<ета> знания<»> — живое всеединство<,> β) объект — тварное бытие, тварная душа — не только объект, но и субъект — Бог дарует собственную жизнь своим идеям. Отсюда

с) 3-ье отношение — абсолютное, как личность среди других личностей. Отношение я—ты, эминентно религиоз-

ду частями этого абсолютного бытия и неприменимы к нему самому» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 400–401).

[93] Баадер предпринимает радикальную критику декартовского тезиса. С его точки зрения, Декарт положил в основу доказательства бытия Бога конечное, человеческое, самосознание, которое является не изначальным тождеством, а результатом последовательного снятия различий. Поэтому cogito ergo sum, по Баадеру, должно быть фундировано в Cogitor. Баадер начинает не с сомнения, а с основы бытия и мышления. Бог, Cogitor, существует, ergo существует конечное cogito. Поэтому Баадер выдвигает тезис: Cogitor, ergo cogito (или cogito, quia Cogitor). Поскольку Бог, мыслящий меня, пронизывает мое мышление, я есмь. Бог пронизывает тварь своим светом. (*F. K. Baader*. Vorrede zum Zweiten Bande der Philosophischen Schriften und Aufsätze // F. K. Baader. Sammtliche Werke. Leipzig, 1851. T. 1. S. 396). См. *С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 471.

ное, живая связь с Богом в молитве и общении. — Несостоят<ельность> в такой форме, ограничение: Личность Бога не только противостоит мне, но и объемлет и пронизывает меня. Снова docta ignorantia.

Только абсолютное в себе (2) в соединении с тремя аспектами абсолютн<ого> в его отношении к частному (3) дает полноту абсолютного = неисчерпаемое существо Бога. Бог, как абсолютное, есть Богочеловек. [– В его составе а) Отец — Творец в) Логос — Сын с) Дух Святой — животворящее начало (?)]

4) Бог[94], как цель и ценность. Теодицея. Абсолютное бытие как абсолютное благо, ценность. Проблема зла — Ее границы: непосредств<енное> сознание божественности міра и очевидности Бога, несмотря на зло (Достоевский — любовь к жизни[95]). –Отпадение и его последствия. Эволюция и перерождение «не». Время. — Свобода в Боге и хаос страсти. — Вечное во временном — мистич<еское> учение о безсмертии не как продолжении жизни, а как сверхвременной утвержденности в Боге.

LX

Так как полнота всего нам доступного дана только в живом знании-бытии абсолютного, и предметн<ый> міp есть только часть — (и притом наиболее чуждая нам часть) — абсолютного, то наша жизнь необходимо, при достаточной напряженности живого познания, протекает «на пороге двойного бытия»[96] — мы имеем всегда, наряду с сознанием внешнего міра, сознание глубины иного, jenseits[97], и бытие есть для нас двуединство посюстороннего-потустороннего. — Это имеет силу лишь постольку, поскольку «внутрен-

[94] *Р нний в ри нт*: и міp.

[95] Скорее всего, имеется в виду известный монолог Ивана Карамазова о «клейких весенних листочках».

[96] Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «О, вещая душа моя!» (1855).

[97] Потусторонний мир (*нем.*).

[Содержание]

нее бытие» есть для нас (как это соответствует существу дела) не просто «наша жизнь», а наша жизнь, внедренная в абсолютном, и переливающаяся в него. Напротив, обычному «самосознанию» внутренняя жизнь представляется хотя и чем-то отличным от міра, но целиком, без остатка «брошенным» в мір и подчиненным его силам. Двойственность объемлется здесь міром, и есть лишь двойственность покорных и «непокорных, инородных» частей міра (именно нашей «души»). — Практическое различие обеих установок сказывается в двойном отношении к смерти (для обычн<ого> сознания — непостижимое уничтожение міром души, к<ото>рая не должна была бы быть ему подчинена, для живого знания-бытия — самый порог между двумя родами бытия).

LXI

«Я», «моя внутренняя жизнь» — и «мір» — два абсолютно разнородных по своему существу начала, и все же переплетенных между собой в какое-то, хоть и не гармоническое, единство. «Мір» через мое тело — и через мои страсти — властвует надо мной, — извне, для него, я только кусочек, пылинка, его самого — «Я» из глубины своего духа познаю мір и оцениваю его. — Были в истории мысли эпизоды, когда мысль утверждала абсолютный дуализм этих двух начал (манихейцы, гностики, злой создатель міра и Бог-спаситель человека), — но это были только эпизоды. Не только «субъективная потребность» в единстве, но и объективное соотношение всегда требовали такого единства. — Несовершенно-односторонние формы единства: мір, как основа я (трагический фатализм греков, пошлый новейший натурализм) — и я, как основа міра (идеализм во всех его видах). Подлинное единство заключено уже в том, что и мір, и я — есть, т. е. опирается на «бытие». Это бытие само по себе не только — едино, но бытие и единство есть одно и то же. Реальность міра для меня — только на основе этого бытия-единства (ср. <«>Предмет

[Содержание]

знания<»> ч. I[98]). Бытие-единство = Абсолютное. Получается треугольник[99]

Познание Абсолютного по методу docta ignorantia, потенцирования мысли через отрицание отрицания (ср. выше XLV). Отсюда идут подлинные проблемы. Абсолютное, как основа міра, и как основа я — не одно и то же. Последнее глубже, богаче, ценнее. Мір, как умаленное проявление абсолютного — как падший. Абсолютное — Бог — есть абсолютн<ое> в отнош<ении> я = Богочеловек. Грехопадение — испорченность міра, как вина «я» — обособление — хаос — война, как формы умаленного бытия (Гераклит![100]). — Связь Бога и «я» — «нераздель-

---

[98] См. главу IV «Сознание и бытие. Понятие абсолютного бытия»: «(...) То *сверхвремёное единство* в котором мы усмотрели основу отношения сознания к “предмету” как таковое, дано нам не в *форме созн ния,* а в *форме бытия*. Мы сознаем это единство, т. е. наше сознание может направляться на него, только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, *мы есмы* сверхвременное единство, мы *пребыв ем в нем* и *оно в н с*» (*С. Л. Фр нк*. Предмет знания. С. 155–156).

[99] *Р сшифровк* : абсолютн<ое>, мір, я.

[100] Ещё в своём Дневнике 1902 г., конспектируя «Метафизику в древней Греции» С. Трубецкого, Франк выделяет мысль о том, что «различие между истинно-сущим абсолютным и ложным феноменальным бытием было впервые в Европе установлено элейцами», и добавляет: «Как сильно оно, напр<имер>, выражено у Гераклита, у которого оно приводит к полнейшему презрению к людям, как не понимающим этого различия и принимающим видимость за сущность!» (*С. Л. Фр нк*. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006. С. 74). В «Непостижимом», правда, Франк упоминает Гераклита в других контекстах. Мысли Гераклита о войне (фрагмент 53: «Война есть отец всего, царь всего...»; фрагмент 67: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение

на и неслиянна» — это есть связь моментов единого сущего и вместе общение двух, противоположных существ (отношение «мы» = «я — ты»). Духовная связь на основе единства — гармония — идеал мірового бытия — свободная гармония!

(В ночь под старый «новый год»
13 янв. 1931 — 31 дек. 1930, Берлин)

LXII

1. Влечение человека к абсолютному бытию — во всех его стремлениях — в том числе в лице познания.

2. Абсол<ютное>, как абсолютн<он>бытие (1-ая ч<асть> <«>Предм<ета> знания<»>!).

3. Бытие и небытие. «Не», как момент абсолютн<ого>.

4. Абсол<ютное> и отвлеченная мысль. Метод потенцирования. Coincidentia oppositorum.

5. Дальнейшее определ<ение> абсолют<ного> в отнош<ении> міра и личности.

6. Проблема зла и спасения. Любовь и мысль.

9 марта 1931.

LXIII

Бог есть — рационально безконечно далекая или даже совсем непостижимая, но в непосредственном религиозном опыте удостоверяемая — точка, через отношение к к<ото>рой усматривается единство меня, как духовного существа с своеобразной, для меня абсолютно ценной духовной жизнью — и міра — вопреки всей безконечно большой противоположности в эмпирии между мной и міром. Первооснова бытия есть то, в чем мы оба утверждены, и в чем родственны.

и голод») Франк использовал в своей лекции (лекциях) о Гераклите, о чём свидетельствует сохранившийся в Бахметьевском архиве конспект.

LXIV

Вопрос о различии между философией и религией — между философским познанием Абсолютного, и религиозным ведением Бога — может ставиться, лишь поскольку мысль уже утеряла истинное понятие Абсолютного. Абсолютное может быть познано только на абсолютный же лад, т. е. субъектом, укорененным в Абсолютном и проникнутым Им. Абсолютное включает в себя момент или аспект, к<ото>рый мы называем Богом, как и Бог есть очевидно Абсолютное начало. Поэтому нет философии (истинной), к<ото>рая в основе своей не была бы религией, и нет истинной религии, к<ото>рая не была бы философией. Если религия есть чувствующее, живое восприятие Абсолютного, а философия — Его мышление, то можно сказать, что истинное, подлинное чувство есть мыслящее чувство, и истинная, достаточно глубокая мысль есть чувствующая мысль. В основе двойственности между филос<офией> и религией лежит их первичное единство, и всякий спор о приоритете и ранге между ними лишен смысла[101]. Можно было бы сказать, что и истинное искусство, и истинная наука в основе и пределе совпадают с этим единством теософии (так — без всякого отношения к вульгарной мешанине мыслей, известной под этим именем, можно назвать это первоединство человеческого ведения)[102]. Ис-

[101] Часть текста, примерно от слов «Поэтому нет философии...» до «... лишен смысла», выделена (отчёркнута) прямой чертой справа на полях.

[102] Франк употребляет термин «теософия» в том смысле, как его понимали Баадер и Соловьёв, отличая от вульгаризации теософии у Р. Штайнера и Е. П. Блаватской. П. Козловски связывает теософию с гностицизмом, Каббалой и теми спекуляциями, которые возникли на их основе. «Понятие теософии или теософского гнозиса прежде понималось в узком смысле обозначения иудео-христианской спекуляции по поводу внутренней жизни Бога и “начала”, в “начале” (Bereschit) Быт. 1, которое охватывает начало творения и первоначальное падение человека. Наряду с этим специфическим понятием теософии имеется более широкое понятие теософии, которое обозначает всеобщий синкретизм религий. Хотя элементы синкретизма имеются также

тинная наука есть философская наука, сл<едовательно,> и религиозная. Истинное искусство есть творческое раскрытие божественного, сл<едовательно,> религиозно, а сл<едовательно,> и философично. Но и наука, и искусство естественно обособляются от этого единства в силу того, что их развитию, творчеству в них, благоприятствует нек<ото>рая безсознательность. В отношении искусства, к<ото>рое должно быть наивным и «глуповатым»[103], это ясно само собой. В отношении науки это кажется оскорбительным парадоксом, ибо она, казалось бы, стремится все осознать и мысленно оформить. Однако наука всегда есть частная, «специальная» наука, а сосредоточение на частном основано на забвении, неведении[104] всего остального за его пределами, т. е. его связи с абсолютным. Наука и искусство в их господствующей форме есть продукт некой «экономии духа» — полезной, хотя и связанной с обеднением.

Иное дело философия и религия, к<ото>рые обе стремятся овладеть Абсолютным, Безусловным, Первоосновой. Здесь мы идем путем их первичного единства. Абсолютное, к<ото>рого ищет наша философская мысль, должно быть истинным абсолютным, все вмещать в себе, след<ова-

---

и в теософии в узком смысле, необходимо ясно различать обе формы теософии. Теософский гнозис христианской и иудейской традиции не может обозначаться в качестве синкретического, поскольку он примыкает к библейской традиции и не представляет никакого смешения нескольких религий» (*P. Koslowsky*. Philosophien der Offenbarung antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. München, 2003. S. 180). И сл.: «Понятие теософии появляется в 5 в. от Р. Х. как обозначение сочинений, чья цель показать, что из источника божественной мудрости уже и язычникам притекло нечто от истинного познания Бога и что уже языческие религии содержали элементы истинной веры» (Ibid).

[103] «А поэзия, прости господи, должна быть глуповата» (*А. С. Пушкин*. Письмо П. А. Вяземскому. Вторая половина мая 1826 // А. С. Пушкин. Собр. соч. в 10 т. М., 1962. Т. 9. Письма 1815–1830. С. 232).

[104] *В ри нт*: невидении.

тельно,> и всю без исключения и умаления полноту религиозного отношения. И Бог, который в откровении дается религиозному чувству, есть истинный, абсолютный Бог, безпредельная полнота и глубина, сл<едовательно,> источник и основа всего мысленного, умозрительного, философского познания.

(16.V.31 — через страдание и духовное сосредоточение!)

LXV

Alles ist Alles — denn Jegliches ist die Alleinheit. Die Paradoxie dieser Behauptung, die alle Mannigfaltigkeit und alle Erkenntnis zu vernichten droht — die doch stets auf Differenzierung und Absonderung beruht — wird nur dadurch abgeschwächt — aber zugleich potenziert — dass zugleich Alles ein Anderes, u<nd> zwar ein total anderes, allem übrigen entgegensetzt ist. Die Einheit der Identität u<nd> des Gegensatzes ist das Wesen von allem Sein.

Перевод:

[Всё есть всё — ибо каждое есть всеединство. Парадоксальность этого утверждения, грозящее уничтожить всякое многообразие и всякое познание — ведь последнее всегда основано на дифференциации и обособлении — ослабляется только благодаря тому, но одновременно и потенцируется тем, что одновременно всё есть иное, а именно тотально иное, противопоставленное всему прочему. Единство тождества и противоположности есть сущность всего бытия.]

LXVI

Das menschliche Leben — Mühe, Sorge, Angst u<nd> Uhrühe, ständiges Unbefriedigtsein und Suchen nach Befriedigung. Was fehlt dem Mensch? (Grundlage: dem Mensch fehlt etwas!). Der Mensch ist endlich, und das Wenige, was er von vornherein hat u<nd> ist, genügt ihm nicht. Also: Endlichkeit u<nd> Streben nach Ergänzung (Nahrung, Licht, Macht etc). D<as> h<eist> der Mensch ist endlich und zugleich nicht endlich. Wäre er unendlich so brauchte er um nichts zu sorgen. Wäre er nur endlich, so genüg-

te ihm diese Endlichkeit und er hätte von ihr selber keine Ahnung. Zu jedem Streben liegt Streben nach Unendlichen = Unbedingten, Absoluten. — Der Begriff «endlich» setzt den «unendlich» voraus. Der Mensch[105] sucht <u>Erlösung</u>.

Erkenntnis — derselbe Sachverhalt an ihr Praktische Grund <lage> d<er> Erkenntnis (Wahrheit d<es> Pragmatismus). Kennenlernen suchen = sich aneignen, — erhellen als Bedingung von Macht haben. — Erkenntnistrieb und Geschlechtstrieb[106] — Suchen nach Wiedervereinigung. Liebe zur Wahrheit (in höchster Uneigennützigkeit) und Liebe zum Weibe dasselbe Gefühl. Erkenntnis, als Menschenspecificum (in ihrer Uneigennützigkeit). Die Stufen der Erkenntnis (vgl. LVIII u<nd> XLI).

Перевод:

[Человеческая жизнь — тяготы, забота, страх и беспокойство, постоянная неудовлетворенность и искание удовлетворения. Чего недостает человеку? (Основа: человеку чего-то <u>недостает</u>!) Человек конечен, и того немногого, что он с самого начала имеет и что он с самого начала есть, для него недостаточно. Итак: конечность и стремление к восполнению: питание, свет, сила и т. д. Это значит, что человек конечен и одновременно неконечен. Если бы он был бесконечен, он не должен был бы ни о чем заботиться. Если бы он был <u>только</u> конечен, ему было бы достаточно этой конечности, и он не имел бы никакого понятия о самой этой конечности. Во всяком стремлении лежит стремление к бесконечному = безусловному, абсолютному. Понятие «конечного» предполагает «бесконечное». Человек ищет <u>спасения</u>.

---

105 *Р нний в ри нт:*Erkentniss — dasselbe зачеркнуто

106 Возможный источник идеи: работа Баадера «Über die Analogie des Erkenntniss-und Zeugungstriebes», где предельно сближено: познание объекта и овладение женщиной, половое и интеллектуальное удовольствие, рождение идеи и рождение ребёнка, а импотенция уподобляется дьявольскому хотению и одновременной невозможности быть (*F. K. Baader*. Sammtliche Werke. T. 1. S. 39–48).

Познание — то же самое положение дел в нем. Практическое основание познания (истина прагматизма). Стремиться узнать = присваивать — осветить как условие обладания властью. Влечение к познанию и половое стремление — искание воссоединения. Любовь к истине (в высшей бескорыстности) и любовь к женщине — одно и то же чувство. Познание как специфическая черта человека (в ее бескорыстности). Ступени познания (сравни LVIII и XLI).]

LXVII

Человеч<еская> жизнь есть всегда встречи[107] меня с данными мне внешними силами, пластическое формирование духовной реальностью, обусловленной этими силами<,> и — несмотря на многое, что человек может достигнуть в этом формировании — всегда свободное приятие неотвратимого (contra бунт против «стены» у Дост<оевского>[108]).

25.V.31, после ночной интуиции

LXVIII

Das Erste, zu dem wir gelangen, ist das absolute Sein– das überzeitliche u<nd> überräumliche, schlechthin alles Sein umfassende und es durchdringende Sein — gleichsam die Atmosfäre, in der alles Seiende (und Seinkönnende) ist. Es ist nicht nur das empirische, zeitliche, leibgewordene Sein, sondern auch das Ideelle, das Ideenreich, das Zeitlose (e. g. nicht nur das physisch-astronomische, sondern auch das mathematische u<nd> logische Sein). Es ist nicht nur das Gegenständliche, das Objektsein, sondern auch das Sein des Erkenntnissubjekts, oder vielmehr die Einheit beider. Und doch ist es bei weitem nicht das Abso-

---

107 *В ри нт*: встреча.

108 Образ из «Записок из подполья»: «Невозможность — значит каменная стена? Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика» (*Ф. М. Достоевский*. Полн. собр. соч. в 30 т. СПб., 1973. Т. 5. С. 105).

lute, weil es trotz seiner scheinbar allumfassende Unendlichkeit nicht wahrhaft allumfassend ist. Zünachst, rein logisch betrachtet, bleibt dabei das einzelne, relative, das Nichtabsolute ausserhalb des Absoluten, mithin von ihm nicht umfasst; dann ist aber das Absolute logisch begrenzt, weil es das Relative ausser sich hat, mithin nicht das Wahrhaft-Absolute. — Tiefer eingesehen, umfasst hier das Abs<olute> nicht das Nicht, das Nicht-Sein. — Sein, auch Absolutes, ist nicht Nicht-Sein. Da wir aber das letzte denken u<nd> wissen, ist es doch im gewissen Sinne, u<nd> das vermeintlich Absolute ist nicht wahrhaft Absolut, insofern es als Sein genommen wird. Der Inhalt unserer Träume, Hoffungen, Sehnsüchte bleibt, als nicht Seiend ausserhalb seiner. Von hier aus führt der Weg zum Erblicken der lebendigen Persönlichkeit, des lebendigen Geistes, der auch in endlicher Menschenform mehr ist, als das ganze absolute Sein. Denn der Geist kann sich auch etwas anderes Wünschen, sich nach ihm sehnen, das ganze absolute Sein, als für sich unbefriedigend empfinden, also, etwas Anderes denken (allerdings handelt es sich hier nicht um empirische Wünsche, deren Inhalte schon im Sein, als Inbegriffe alles empirisch nicht nur Seienden, sondern auch Sein-könnenden enthalten ist, sondern um geistig-überempirische Sehnsucht). Der ganze Unterschied zwischen Wertvoll und Unwert liegt ausserhalb des Absoluten Sein. Das ist der Mangel des Absoluten, als reinen Seins — des Absolute in pantheistischer, parmenideisch-spinozistischer Fassung.

Ausserhalb seiner liegt, kurz gesagt, die Freiheit, das Sein-können[109], die sich in total anderen Kategorien ausspricht. Das Unvermeidliche[110] der «Wand» u<nd> die freie Persönlichkeit bei Dostojewsky (подполье).

Das Absolute, — höher u<nd> tiefer als alles Sein, das Absolute schlechthin, das Sein u<nd> Seinsehnsucht, Seinsschaffen umfasst, u<nd> zugleich Sein und Wert. Das Absolute als Gott, als das kusanische possest, posse ipsum, als Freiheit u<nd> Schöp-

[109] См. прим. 69 и 118.

[110] *Пр вильно*: Unvermeindlichkeit.

fertum. Das fichtische Moment des Absoluten, als Freiheit u<nd> Tathandlung[111].

Перевод:

[Первое, чего мы достигаем — это абсолютное бытие, сверхвременное и сверхпространственное, абсолютно все бытие охватывающее и его проникающее, бытие, как бы атмосфера, в которой пребывает все сущее (и могущее быть). Это не только эмпирическое, временное, ставшее телесным, бытие, но и идеальное, царство идей, вневременное (не только физически-астрономическое, но также математическое и логическое бытие). Это не только предметное, бытие объекта, но и бытие субъекта познания, или, скорее, единство обоих. И, тем не менее, это еще далеко не абсолютное, ибо оно, вопреки своей кажущейся всеобъемлющей бесконечности, не является истинно всеобъемлющим. Во-первых, при чисто логическом рассмотрении, вне абсолютного остается при этом единичное, относительное, не-абсолютное, следовательно, им не охватывается; но тогда абсолютное логически ограничено, так как оно имеет относительное вне себя и, стало быть, не есть истинно абсолютное. Если посмотреть глубже, то здесь абсолютное не охватывает ничто, не-бытие. Бытие, даже абсолютное, не является не-бытием. Поскольку однако последнее мы мыслим и знаем, оно все же в определенном смысле есть, и мнимо абсолютное не является истинным абсолютом, поскольку оно берется как бытие. Содержание наших снов, надежд, желаний остается вне его как несущее. Отсюда ведет путь к усмотрению живой личности, живого духа, который и в конечной человеческой форме есть нечто большее, чем все абсолютное бытие. Ибо дух может желать еще чего-то иного, тосковать по нему, ощущать все абсолютное бытие само по себе неудовлетворительное, следовательно, мыслить что-то другое (конечно, здесь идет речь не об эм-

[111] Tathandlung — «дело-действие», важнейший термин И. Г. Фихте.

пирических желаниях, содержания которых уже имеются в бытии как совокупности всего эмпирически не только сущего, но также могущего быть, но также о духовно-сверхэмпирической тоске). Все различие между ценным и неценным лежит вне абсолютного бытия. В этом недостаток абсолютного как чистого бытия — абсолютного в пантеистической, парменидовски-спинозистской формулировке.

Вне его лежит, коротко говоря, свобода, способность быть, которая выражается в совершенно других категориях. Неизбежность «стены» и свободная личность у Достоевского (подполье).

Абсолютное — выше и глубже, чем все бытие, абсолютное в полном смысле слова, охватывает бытие и тоску по бытию, творение бытия, и, одновременно, бытие и ценность. Абсолютное как Бог, как кузанистское possest, posse ipsum, как свобода и творчество. Фихтевский момент абсолютного как свобода и дело-действие.]

LXIX

«Трансцендентное» обычно, на основе пространственной аналогии, понимается как нечто «извне», «издалека», «запредельное». Но «nichts ist innen, nichts ist aussen — denn was drinnen, das in draussen»[112]. Трансцендентное есть «превосходящее». Оно присутствует везде и во всем. Оно внутри нас, мы во власти его силы, или, точнее, оно во мне и через меня. Оно имманентно, не переставая быть трансцендент-

[112] Нет ничего внутри, нет ничего снаружи, что внутри, то и снаружи (*нем.*). Изменённая цитата из стихотворения Гёте «Epirrhema» («Эпиррема»): «Müsset im Naturbetrachten / Immere ins wie alles achten; / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: / Denn was innen, das ist außen. / So ergreifet ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis. / Freuet euch des wahren-Scheins, / Euch des ernsten Spieles:/ Kein Lebendig es ist ein Eins, / Immer ist'sein Vieles»: Мирозданье постигая, / Все познай, не отбирая: / Что — внутри, во внешнем сыщешь; / Что — во вне, внутри отыщешь. / Так примите ж без оглядки / Мира внятные загадки (Пер. Н. Вильмонта) (*И. В. Гёте.* Избранные философские произведения. М., 1964. С. 417).

ным, превосходящим. Во всяком акте человеческой жизни переживаемое, данное, реальное испытывает действие высшего, слышит его голос. Больше того, истинное «я» есть я, как орган и медиум трансцендентного. Все моральные категории (но не они одни), «должное», то, что «требуется», что «надлежит» есть обнаружение специфического, натурально-реалистически неописуемого воздействия трансцендентного. Трансцендентное есть как бы качество, τόνος, напряжение нашего бытия, а не внешняя, чуждая нам инстанция. Голос Бога во мне — и истинное я, как высшая инстанция в міре реальности, как корень, через который силы и соки почвы вливаются в реальность я, как растения в этом міре.

Лютерово «hier stehe ich, ich kann nicht anders!»[113] типичное сознание трансцендентного во мне.

27.XII.31.

LXX

Das Namenlose[114]. 1) Das Namenlose als Subjekt, Eksistenz-u<nd> Lebensträger, als Ich-Grundlage u<nd> Ich-Realität. 2) Das Namenlose als Substanz, das An-sich aller Dinge. 3) Die innere Einheit beider — das Namenlose, als[115] überzeitliche Alleinheit — die Lösung des Realitätsprinzips. 4) Das Namenlose in seinem Gegensatz zur logischen Bestimmtheit — als das Metalogische. 5) Das

[113] На сем стою, и не могу иначе! (*нем.*).

[114] Namenlose — безымянное, неименуемое, неизреченное. Термин «Безымянное» Франк несколько раз использует и в «Непостижимом». Ср.: «В этой бытийственной обращенности к первоначалу и первоисточнику — которая совершается из самой глубины моей субъективности, моей безосновности и беспочвенности и, строго говоря, в каком-то смысле потенциально наличествует с самого начала в ней самой, т. е. дана вместе с моим бытием, — впервые возникает святое имя “Бог”, и то великое Безымянное и Всеимянное, которое мы условно обозначили как “Святыня” или “Божество”, становится Богом — моим Богом» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 468).

[115] *После* als *з чёркнуто:* all

Namenlose, als Einheit von zeitlosem und[116] zeitlischem Sein — die lebendige Ewigkeit, — Einheit von Idealität u<nd> Realität. 6) Das Namenlose[117] zugleich Identität der Gegensätze a) Absolutes und Relatives (s<iehe> oben 5) в) Sein und Nicht-Sein — Seinkönnen[118], Schöpfertum c) Transzendenz u<nd> Immanenz — Transzendenz in Immanenz gewissen, Stimme Gottes (s<iehe> o<ben> LXIX) d) Das Namenlose, als der Namenl<oser> und das Namenlose — Gott u<nd> Göttlichkeit, Gott und primäre Schöpfung. — für den Menschen, als Subjekt-Substanz und als zweites Subjekt (Ich-Du-Beziehung). e) Das Namenlose, als der sich offenbarende, sich nennende Namenlose — wahrer Gott — Licht! 7) Vom Ursprung des Bösen — ausser Gott-Sein — Nicht-Sein als verwerfliches Sein — Betrug — Finsternis. Möglichkeit dieses aus dem schöpferischen Wesen des Ich u<nd> des Seins — Entartung — Krankheit — Das Namenlose verwandelt sich hier in das Anonyme, den Tod, das Chaos. Logische Erklärung unmöglich — «logismos notos». (P<unkt> 7 entwickeln!)

Перевод:

[Безымянное. 1) Безымянное как субъект, носитель существования и жизни, как основа Я и реальность Я. 2) Безымянное как субстанция, само-по-себе всех вещей. 3) Внутреннее единство обоих — безымянное как сверхвременное всеединство — разгадка принципа реальности. 4) Безымянное в его противоположности логической определенности как металогическое. 5) Безымянное как единство вневре-

[116] *После* und *з чёркнуто:* Zeit.

[117] *После* Namenlose *з чёркнуто*: als.

[118] Способность быть, бытие-возможность (*нем.*). Важнейший термин Франка. Ср.: в «Непостижимом»: «Поскольку бытие мыслится не данным или наличным в законченной форме, а содержащим в себе момент становления, оно есть потенциальность, сущая мочь» (*С. Л. Фр нк*. Непостижимое. С. 247). Термин Seinkönnen восходит к Шеллингу и означает первую потенцию — вечную свободу (вторая — Seinmüssen, третья — Seinsollen), но им обычно переводят и термин Кузанского possest (см.: *Nikolaus von Kues*. Gespräch über das Seinkönnen. Stuttgart, 1963). См. прим. 69.

менного и временного бытия — живая вечность — единство идеальности и реальности. 6) Безымянное одновременно как тождество противоположностей. а) Абсолютное и относительное (см<отри> выше 5) в) бытие и не-бытие — способность быть, творчество. с) Трансцендентное и имманентное — трансцендентное в имманентном, совесть, глас Божий (см. выше LXIX)

d) Безымянное как Безымянный и Безымянное — Бог и Божественность, Бог и первоначальное творение. — для человека как субьекта-субстанции и как второго субъекта (отношение Я — Ты)

е) Безымянное как открывающий себя, именующий себя Безымянный — истинный Бог — Свет! 7) О происхождении зла — бытие вне Бога — не-бытие как предосудительное бытие — обман — тьма. Возможность этого из тварной сущности Я и бытия — вырождение — болезнь — безымянное превращается здесь в анонимное, смерть, хаос. Логическое объяснение невозможно — «logismos notos» (развить пункт 7!)]

6. III.32.

LXXI

P<unkt> 7 (s<iehe> o<ben>) erweitert — ein besonderer Teil: Der Sündenfall. Das Menschensein und die Welt, indem sie in u<nd> durch Gott sind, sind zugleich ausserhalb Gottes — ausserhalb der wahren Alleinheit des Namenlosen, und zwar: 1) die Zeit, als innere Unruhe<?>, kosmische Geschäftigkeit, Mangel und ständiges eitles Streben. 2) Das ist nur der sichtbarste Ausdruck des Zerfalles — der Absonderung und Wurzellosigkeit. 3) Ursprung des im engeren Sinne Bösen daraus — der Tod, der Hass u<nd> Kampf, die nichtdurchgeistete Sinnlichkeit. Wesen in zwei zusammenhängen<den> Erscheinungen des Zerfalles: Durst und Hass.

Перевод:

[П<ункт> 7 (см<отри> в<ыше>) расширен — специальный раздел: грехопадение. Бытие человека и мир, поскольку они суть в <Боге> и через Бога, одновременно суть вне

Бога — вне истинного всеединства безымянного, а именно: 1) время как внутреннее беспокойство<?>, космическая деловитость, ущерб и постоянное тщетное стремление. 2) Это лишь самое видимое выражение распада — обособления и утраты корней. 3) Происхождение отсюда зла в узком смысле — смерть, ненависть и борьба, не пронизанная духом чувственность. Сущность в двух взаимосвязанных проявлениях распада: жажда и ненависть.]

LXXII

Zu LXX, P<unkt> 6 noch: e) das Namenlose, als Gottmenschentum oder konkret: der Gottmensch — diese Einheit geht der Zweiheit zwischen Gott und Mensch vor u<nd> ist der adäquateste Ausdruck des Namenlosen. — Daraus zusatz zu LXXI, P<unkt> 7: Nach dem Sündenfall (resp<ective> in Beziehung auf ihn) — Gottmensch — Erlöser.

Перевод:

[К LXX, п<ункт> 6 еще: е) Безымянное как Богочеловечность или конкретно: Богочеловек — это единство предшествует двойственности Бога и человека и есть наиболее адекватное выражение безымянного. — Отсюда прибавление к LXXI, п<ункт> 7: После грехопадения (соотв<етственно> в отношении к нему) — Богочеловек — Спаситель.]

LXXIII

Die drei Hypostasen. 1) Das Namenlose vor dem Welt — Reine Ewigkeit — Gott — Schöpfer u<nd> Vater. 2) Das Namenlose in der Welt u<nd> Zeit — der Sohn. 3) Nach der Zeit, resp<ective,> in der Weltverklärung u<nd> Vergottung — Heil<ige> Geist.

Перевод:

[Три ипостаси. 1) Безымянное до мира — чистая вечность — Бог Творец и Отец. 2) Безымянное в мире и времени — Сын. 3) После мира, соотв<етственно,> в преображении мира и обожении — Святой Дух.]

LXXIV

Das Namenlose = das Unbekannte. Genauer: das, als Unbekannte und Unerkennbare Erkannte. Es gibt vieles das wir nicht kennen; Unbekannt nennen wir aber das, was wir als Unbekannt erkennen (einen Menschen etwa, mit dem wir zusammentreffen und von dem wir aussagen, dass er uns unbekannt ist). Nichts ist uns bekannter, als unser eigenes Ich, und doch — dieses Intimste, Nächste, ständig bei u<nd> mit uns vorhandene, erfahren wir als unbekannt. (Das nicht nur vorläufig, sondern schlechthin Unbekannte, das, wovon wir einsehen, erkennen, das es seinem Wesen nach unserer Erkenntnis sich entzieht, ist das Unerkennbare — das Namenlose schlechthin). — Aber auch das nur vorläufig Unbekannte, das x, der «Gegenstand der Erkenntnis» setzt doch im letzten Grunde das Unerkennbare, Namenlose, voraus. Die gnosische Beziehung der einfacher Unkenntnis stützt sich auf das ontische Wesen des Namenlosen. Wäre das Namenlose schlechthin unmöglich, so gäbe es kein x, kein Etwas, auf das sich das Erkennen richtet. Es setzt das An-sich des Dinges, des Seins voraus. Nun ist das An-sich einerseits freilich das Unbekannte, an sich seiende Bestimmtheitskomplex, aber darüber hinaus ist es der Träger dieses Komplexes, der derselbe ist, ob er unerkannt oder erkannt ist — also die Identität des Erkannten und nicht-erkannten, die möglich ist, nur wenn das An-sich sich im Erkennen nicht erschöpft, sondern darüber hinaus reicht. Ein Geheimnis ist also nicht nur das Nichterkannte, sondern auch das Erkannte. Das ist, was Substanz genannt wird (— in Betreff der Realität).

Перевод:

[Безымянное = неизвестное. Точнее: то, что познано как неизвестное как непознаваемое. Есть много такого, чего мы не знаем, неизвестным мы однако называем то, что мы познаем как неизвестное (например, как человек, с которым мы встречаемся и о котором мы говорим, что он нам неизвестен). Ничто нам более неизвестно, чем наше собственное Я, и все же — это самое интимное, постоянно при <нас> и с нами имеющееся, мы переживаем как неизвестное. (Непостижимое — абсолютно безымянное — это не пока еще,

[Содержание]

а абсолютно неизвестное, то, относительно чего мы усматриваем, познаем, что оно в своем существе уклоняется от нашего познания). Но даже только пока еще неизвестное, x, «предмет познания», предполагает все же в последней основе непостижимое, безымянное. Познавательное отношение простого незнания покоится на онтической сущности безымянного. Если бы безымянное было абсолютно невозможно, то не имелось бы никакого x, никакого нечто, на которое направляется познание. Оно предполагает само-по-себе вещей, бытия. Итак, само-по-себе, с одной стороны, есть, конечно, неизвестное, в себе сущий комплекс определенностей, но сверх того оно есть носитель этого комплекса, остается тем же самым, познан он или непознан — стало быть, тождество познанного и непознанного, которое возможно только в том случае, если само-по-себе не исчерпывается в познании, но простирается за его пределы. Тайна — это не только непознанное, но также и познанное. Это то, что называется субстанцией (– в отношении к реальности).]

LXXV

Das Namenlose, als Gegenstand: x, — als Träger der Bestimmtheiten (s<iehe> LXXIV). Die Frage u<nd> ihre Möglichkeit. — Die Realität im Unterschied von Idee. — «Es». Woher? Die ontische Beziehung — das primäre Es — die überzeitliche Alleinheit, das Absolute. Das Namenlose, als alles verschlingende u<nd> umfassende Abgrund. — Wenn das die wahre Realität ist, so geht uns verloren: 1) der Inhalt, also die Erkenntnis, die Mannigfaltigkeit 2) das Ich selber, als Ich — denn es lösst sich in es auf. Die indische Intuition — die Nirvana, der Athman — Brahman.

Ad 1. Bevor weiter gehen u<nd>diese Schwierigkeit lösen, müssen <wir> das Absolute (Namenlose) in seiner Beziehung zum Relativen betrachten. Doppelte Beziehung — Unterschied und Umfassung. Das wahre Namenlose — als Einheit von Mannigfaltigkeit, Realität, die die Idee u<nd> d<as> Ideensystem umfasst. Also — zugleich Nacht, Dunkelheit und Licht (Licht, Erkenntnisblick, Subjekt — auch Namenlos — denn bekannter ist objekt.

Ad 2. Ich — in Beziehung Ich-Du. Die lebendige Beziehung zur Realität. Alle Realität lebendig, für sich seined, Du. Das Absolute die Beziehung Ich-Du umfassend — einerseits ein Du für mich, andererseits dir Wurzel meines Ich.

Also: das Namenlose, als Einheit von Ich u<nd> Es[119], Nacht u<nd> Licht.

Weiter: das Namenlose u<nd> die Bestimmheit.

LXX 4 u<nd> ff.

Перевод:

[Безымянное как предмет: x, — как носитель определенностей (см<отри> LXXIV). Вопрос и его возможность. Реальность в отличии от идеи. — «Оно». Откуда? Онтическое отношение — первичное Оно — сверхвременное всеединство, абсолютное. Безымянное как все поглощающая и всеобъемлющая бездна. Если это истинная реальность, то мы теряем: 1) содержание, следовательно, познание, многообразие 2) само Я как Я — так как оно в нем растворяется. Индийская интуиция — нирвана, Атман — Брахман.

Ad 1. Прежде чем двигаться дальше и разрешать эту трудность, необходимо рассмотреть абсолютное (безымянное) в его отношении к относительному. Двойное отношение — различие и охватывание. Истинное безымянное — как единство многообразия, реальность, которая охватывает идею и систему идей. Итак — одновременно ночь, темнота и свет (свет, познающий взгляд, субъект — а также безымянное — так как объект более известен<)>.

Ad 2. Я — в отношении Я—Ты. Живое отношение к реальности. Вся реальность живая, для себя сущая, Ты. Абсолютное — охватывающее отношение Я—Ты — с одной стороны, <оно> для меня — Ты, с другой стороны, <оно –> корень моего Я.

Итак: Безымянное как единство Я и Оно, ночь и свет.

Далее: безымянное и определенность.

---

[119] *После* Es *з чёркнуто:* und Licht

LXX 4 и сл<едующие страницы>]

LXXVI

Der Mensch kann nur das ganz sicher, mit voller Gewissheit wissen, was ihm Gott selber sagt. Die geistige Ewidenz hat den Charakter eines von höheren, absolut autoritativen inneren Stimme ausgesagten (erkannten) Inhalts.

Перевод:

[Человек может совершенно надежно, с полной достоверностью, знать только то, что ему говорит сам Бог. Духовная очевидность имеет характер содержания, сказанного высшим, асболютно авторитарным внутренним голосом.]

(из собств<енного> внутрен<него> опыта,
3 апр<еля> 1932).

LXXVII

Wo das Namenlose — das an sich Alles umfasst u<nd> durchdringt — als besonders nahe hervortretend, prägnant empfunden resp<ektive> wahrgenommen wird, wird die entsprechende Erscheinung zum Wunder. Wunder hat an sich nichts mit Übertretung oder Aufhebung der Gesetzmässigkeit zu tun — das ist schon nachträgliche philosophische Deutung u<nd> zwar eine Schlechte. Wunder an sich = Offenbarung im Symbol, durch Vermittlung einer empirischen Erscheinung. Für ein feines Gefühl ist alles schlechthin Wunder — die Gesetzmässigkeit selber ist ein Wunder.

Перевод:

[Где безымянное — само по себе все охватывающее и пронизывающее, — выступая особенно близко, ощущается, соответственно, воспринимается отчетливо (prägnant), там соответствующее явление становится чудом. Чудо само по себе не имеет ничего общего с нарушением или отменой закономерности — это уже последующая философская интерпретация, и притом плохая. Чудо само по себе = откровение в символе, через посредство эмпирического явления.

Для тонкого чувства абсолютно все есть чудо — сама закономерность есть чудо.]

LXXVIII

Weitere Folge des schon geschriebenen (vgl. LXXV). Realität an sich undenkbar — nur im Zusammenhange mit Idealität (ebenso auch Idealität). — Das Seiende, als überzeitlich Sein-Könnende. Das Absolute.

D<as> Namenlose, als Abgrund — 1) in mir 2) ausserhalb meiner. Die letzte Einheit beider. Die Einheit — von sich aus Kausalität, Gesetzmäßigkeit, Substanzialität.

Ungenüngend — 1) Mannigfaltigkeiten u<nd> 2) Ich gehen verloren — resp<ektive> stehen ausserhalb des Namenlosen, das mithin negativ bestimmt, also nicht mehr namenlos ist. a) die logische Untersuhung des N<amen>l<ose>n, des Metalogischen, в) das N<amen>l<ose> als Du und Gott.

Перевод:

[Дальнейшие следствия из уже написанного (ср<авни> LXXV). Реальное в себе немыслимо — только в связи с идеальным (так же как и идеальное). — Сущее как сверхвременное могущее быть. Абсолютное.

Безымянное как бездна. — 1) во мне 2) вне меня. Последнее единство обоих. Единство — каузальность из самой себя, закономерность, субстанциальность.

Неудовлетворительно — теряются 1) многобразие и 2) Я — соответственно, стоят вне безымянного, которое тем самым определено негативно, следовательно, более не является безымянным. а) логическое исследование безымянного, металогического, в) безымянное как Ты и Бог.]

LXXIX:

Gott u<nd> der Abgrund

Das Namenlose — Ἓν και πάν — das Eins und das zerflissende Alles u<nd> Nichts — der Abgrund. Feste Grundlage u<nd> schreckliche Grenzenlosigkeit, Chaos. Wo die letzte, tiefste Einheit

verloren wird, beginnt <ist> die Hölle — schon in diesem Leben — die Unruhe, das unersättliche Streben, das ewige Unbefriedigtsein. Gott selber ist Leben, feste Burg, Freude — aber in ihm ist das, was jedes von Ihm abfallenden oder ihn verlierenden als Schrecken befällt. Weiter — das Verlieren der letzten Einheit = Zerfallen in Stücke, isolierte Einzelwesen, und in Folge des Strebens nach Unendlichkeit — gegenseitiges Bekämpfen und Fressen.

Перевод:

[Бог и бездна.

Безымянное — Ἓν και πάν — одно и растекающееся все и ничто — бездна. Твердая основа и ужасная безграничность, хаос. Где последнее, глубочайшее единство утрачивается, начинается ад — уже в этой жизни — непокой, ненасытимое стремление, вечная неудовлетворенность. Сам Бог есть жизнь, прочная крепость, радость — но в нем есть то, что на каждого, от него отпадающего или его теряющего, нападает как ужас. Дальше — утрата последнего единства = распадение на части, изолированные отдельные существа, и вследствие стремления к бесконечности — взаимная борьба и пожирание.]

LXXX

Wahre Beziehung zwischen Gott u<nd> d<em> Mensch, wo Gott ein Du ist, das zugleich das Ich durchdringt, und Ich zu Gott strebet, zur Gemeinschaft, die eine innere Einheit sein soll — wo die[120] metalogische Beziehung stattfindet, dass das Du zugleich inneres Wesen des Ich ist — das alles ist, kurz gesagt, Liebe. U<nd> Gott selber ist Liebe.

Перевод:

[Истинное отношение между Богом и человеком, где Бог есть Ты, которое одновременно пронизывает Я, и Я стремится к Богу, к общности, которая должна быть внутрен-

[120] *Р нний в ри нт:* das.

ним единством — где имеет место такое металогическое отношение, где Ты есть, в то же время, Ты внутреннее существо Я — все это есть, говоря короче, любовь. И Бог сам есть любовь.]

LXXXI

Множественность, как число, — в силу того, что единица, тождественное, повторяется (что есть вторая единица). Но в конкретной реальности все единственно, неповторимо, уже хотя бы в силу того, что место в целом и связь с остальным в каждом — иная. Истинно сущее есть единое (сверхъединое), к<ото>рое объемлет в себе непрерывно-слитную множественность — многообразие в единстве. Каждое есть все на свой лад, и потому в бесчисленных обликах и вариациях есть, живет, единое все. От умаления, ослабления происходит разрыв, к<ото>рый конституирует умаленное бытие — в численном множестве, во времени, в обособленности, в грехе и зле. — в смерти, т. к. бытие не вмещается в обособленную оболочку и разрывает ее.

(25 июня 1932, B<er>l<i>n Lietzensee[121], в одиночестве, после бессонной, значительной ночи!)

LXXXII

Rieperturm в<ei> Lemgo i<m>/ Lippe[122]
28. VIII. 32 — в лесу, посл<едний> день.

---

[121] B<er>l<i>n — Lietzensee — район Берлина, возле озера Литцен, Вимельсдорф.

[122] В августе 1932 г. Франк вновь выступал с лекциями в маленьких посёлках земли Северный Рейн — Вестфалия по линии организации «Russische Bruderhilfe» (см. прим. 66). Накануне он пишет жене: «Вчера написал статью в Росс<ию> и Слав<янство> [очевидно, имеется в виду небольшая статья: *С. Л. Фр нк.* Восточное умозрение и западная философия // Россия и славянство. 1932. 17 сент. С. 3. — *Г. А., Т. Р.*], существенного ничего не написал здесь. Приеду домой и засяду» (*С. Л. Фр нк.* Письмо Т. С. Франк. 27 августа 1932 г. // Архив Дома Русского Зарубежья. Ф. 4.

[Содержание]

Verwandlung des Namenlosen — Unergründlichen — aus dem «Es» in ein «Du» — oder vielmehr — das Erleben u<nd> Erfassen seiner noch jenseits von Es u<nd> Du (auch von Ich u<nd> Du), als ein[123] wirklich primäres Sein, das zugleich Es, Ich u<nd> Du in unmittelbar-ungeschiedener Einheit ist = das Empfinden des Säuglings in den Mutterarmen, an der Mutterbrust, was Tolstoj so richtig zur Deutung des Gottesbewusstseins gebraucht (Mutterkult als erste Religion — Bachofen![124]). In diesem Zusammenhange erklärt sich, das u<nd> wieso das Unergründliche, Gott, — die Liebe ist, u<nd> das grundsätzliche ontische Lebensgefühl, an das sich der Mensch stets zurückschaut — Geborgenheit in Liebe ist. Der Sündenfall ist nichts anderes, als Verlust dieser primären Einheit — durch Schwähung des ontologischer Tiefsinnes u<nd> Tiefseins — daraus — Chaos, Durst u<nd> Hass. — aber die Einheit muss wiedergewonnen werden auf höherer Stufe des differenzierten, selbstständiger Menschentums — der Erwazhene muss frei und bewusstein Kind werden.

Перевод:

[Превращение безымянного — непостижимого — из «Оно» в «Ты» — или, скорее, переживание и постижение его еще по ту

Оп. 1. Ед. хр. 10). Однако красоты немецкой природы всё-таки вдохновили Франка, и в последний день командировки он записывает несколько важных интуиций. Rieperturm — название пригорода г. Лемго.

[123] Ранний вариант: eine.

[124] Иоганн Якоб Бахофен (1815–1887) — швейцарский учёный, который, занимаясь историей италийских народов, обнаружил следы матриархата, «гинекократической культуры». Так, например, черты этого «периода преимущества материнства в жизни мира в предпочтении луны — солнцу, воспринимающей земли — оплодотворяющему морю, мрачной стороны природного бытия, связанной со смертью, — светлой стороне становления, умерших — живущим, печали — радостям» (*И. Б хофен*. Материнское право / Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1996. С. 228). Идеи Бахофена пережили ренессанс в начале XX в., им увлекались К. Г. Юнг, Э. Фромм, Р.-М. Рильке, Т. Манн, Ю. Эвола, В. Беньямин, а также Л. Клагес и другие члены Мюнхенского кружка космистов. В 1926 г. «Das Mutterrecht» было переиздано: *J. J. Bachofen*. Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl. Leipzig, Kröner, 1926.

сторону Оно и Ты (а также по ту сторону Я и Ты) как некое действительно первичное бытие, которое одновременно есть Оно, Я и Ты в непосредственно-нераздельном единстве = ощущение младенца в руках матери, на материнской груди, что было верно использовано Толстым для интерпретации сознания Бога (культ матери как первая религия — Бахофен!). В этой связи объясняется, что непостижимое, Бог, есть любовь и каким образом так, и основополагающее онтическое жизненное чувство, на которое человек постоянно оглядывается — защищенность в любви. Грехопадение есть ничто иное как утрата этого первичного единства — посредством ослабления онтологического глубинного чувства и глубинного бытия — отсюда — хаос, жажда и ненависть. — однако единство должно быть вновь обретено на более высокой ступени дифференцированной, самостоятельной человечности. Взрослый должен свободно и сознательно стать ребенком. Будете, как дети[125].]

[125] Ср. у Гегеля.: «Наш миф гласит, что Адам и Ева, первые люди, человек вообще, обитали в саду, в котором находилось древо жизни и древо познания добра и зла. Миф рассказывает, что бог запретил людям вкушать плоды древа познания, о древе же жизни ничего больше не говорится. Этим, следовательно, высказано то положение, что человек не должен приходить к познанию, а должен оставаться в состоянии невинности. И у других народов, обладавших глубоким сознанием, мы находим представление, что первоначальное состояние людей было состоянием невинности и единства. В этом представлении правильно то, что, несомненно, человек не должен остановиться на раздвоении, в котором мы находим все человеческое. Но неправильно, что непосредственное, естественное единство есть подлинный путь. Дух не есть голое непосредственное, но существенно содержит в себе момент опосредствования. Детская невинность имеет в себе, несомненно, нечто привлекательное и трогательное, но она такова, лишь поскольку она напоминает о том, что должно быть порождено самим духом. То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто естественное, должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: “Если не станете, как дети” и т. д., но он не говорит, что мы должны оставаться детьми» (*Г. В. Ф. Гегель.* Наука логики. Введение § 24. Прибавление 3-е // Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 129).

LXXXIII

Глубочайшая тихая интуиция[126] Riepert<urm> 28.8.32

Что есть Бог? Тайна, непостижимое, безмерно великое — к чему мы ощущаем доверие, сродство — в отношении чего мы чувствуем, что мы «его же рода есмы»[127]. Так для дитяти все есть тайна, загадка, непостижимо-жуткое — и ко всему влечется его душа, как к родному, своему. Это есть, в качестве «изумления», и источник философии. Позднее мы начинаем «понимать», «сводить» незнакомое на знакомое = прозаизировать, профанировать, обездушивать бытие — радость познания, к<ото>рая должна была бы усиливать изумление и радость тайны, уничтожает ее. Но истинные гении науки всегда близки тайне и вере. — Имеет ли человек право и основание доверять тайне, чувствовать себя geborgen[128], дома, в ней? Озирая мир — равнодушие грозных сил природы, катастрофы природы, землетрясения, кораблекрушения — болезни, как действия враждебных сил природы, — муки диких страстей в нас — равнодушную жестокость людей к нам — озирая все это, думаешь, что это детское доверие — иллюзия, и что трезвое сознание должно прийти к горькому убеждению о сиротстве человека

[126] Вписано на уровне номера, с двух сторон — возможно, относится к предыдущей записи.

[127] «О не́мъ бо живе́мъ и дви́жемся и есмы́, я́коже и нѣ́цыи от ва́шихъ кни́жникъ реко́ша: сего́ бо и ро́дъ есмы́» («ибо мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: “мы Его и род“») (Деян. 17:28). Франк использует эту мысль ап. Павла в книге «С нами Бог»: «Этот античный гуманизм, основанный на идее богосродства человека, имел в виду апостол Павел, когда в своей речи к афинянам ссылался на слова эллинского поэта: “Его же рода есмы”» (*С. Л. Фр нк*. С нами Бог. Три размышления. С. 310), а также в «Свете во тьме»: «Это значит, что все мы, даже самые грешные и слабые из нас, по подлинному нашему происхождению — чада Божии, что мы “рождены *свыше*”, “*от Бог* ”, что мы — как говорил апостол Павел афинянам словами эллинского поэта — “*Его же род есмы*”» (*С. Л. Фр нк*. Свет во тьме. С. 83).

[128] Укрытым, в безопасности (*нем*.).

в міре — и каждый о себе, о моем сиротстве. Но откуда же мы взялись? Если мы изгнанники и сироты в міре, то у нас есть и родина, и родные отец и мать. Наши корни тоже в бытии — в глубочайшем, в Боге.

Rieperturm в Lemgo, тогда же,
в лесу, среди красоты облачного
дня позднего лета.

LXXXIV

Границы «науки», «познания» — не в «непознаваемом», в «вещи в себе», как области, отгороженной от нас китайской стеной, закрытой густым непроницаемым туманом. Граница рационального познания есть область высшего знания, как чистого ви́дения, непередаваемого в понятиях и потому исключающего всякое «объяснение» — не в том смысле, что оно остается непонятным, недоступным объяснению, а в том, что оно не нуждается ни в каком объяснении, что т. наз. «объяснение» к нему так же неприменимо, как ко всякому «чистому опыту»[129]. Объяснение, ответ на вопрос «почему» и «как» (и даже правомерность и возможность самого вопроса) предполагает, что всеединство воспринимается нами, как комплекс отдельных, логически фиксированных элементов — тогда становится необходимым установить связь между ними, «вывести» одно из другого. Где же знание есть чистое созерцание, ви́дение, «Einsicht»[130] (в эминентн<ом> смысле слова) — все само собой «понятно», хотя и недоступно «объяснению». Это применимо<,> прежде всего<,> к проблеме теодицеи. «Объяснить» зло и страдание отвлеченно, путем «выведения» его из первоначала, к<ото>рое для религиозн<ого> сознания есть Бог, невозможно. Зло есть именно контрабандное, не-

[129] Явная отсылка к работе Р. Авенариуса «Критика чистого опыта». См.: *С. Л. Фр нк.* [Рец.:] Рихард Авенариус. Критика чистого опыта. Т. 1. СПб., 1907 // Русская Мысль. 1908. Кн. IV. С. 75–78.

[130] Проницательность, понимание (*нем.*).

законное, не имеющее бытийственных корней, призрачное бытие и потому «необъяснимо». Но чистый взор, созерцающий всеединство, видит и знает все без объяснения. Из этого знания-ви́дения вытекает для души высший мир, «мир Христов» — «Мир мой даю вам; не так, как мір дает, я даю вам. Да не смущается сердце ваше, и да не устрашается» (Иоанн 14, 27). Таинственная, загадочная, непостижимая картина бытия развертывается перед этим чистым ви́дением, и нет в ней ничего, что ставило бы наше сознание «в тупик», мучило бы его противоречиями. Тогда понимаешь без объяснения, что добро и зло, вся человеческая борьба и борьба космическая, вся дисгармония все же покоится в Боге, и для Бога (и, значит, для нас в Боге) есть поверхно-призрачная пленка истинного, тихого, гармонически-всеединого бытия. Это не есть фатализм, отказ от борьбы со злом (ибо последняя происходит и должна происходить в другом, относительном плане, к<ото>рый на своем месте вполне законен) — это есть, напротив, единственная позиция, в которой в борьбе со злом мы не попадаем в плен к духу зла, а сохраняем свободу от него.

Берлин, 21. X.32, ряд ночных интуиций.

Бог с улыбкой любовно-насмешливого сострадания смотрит на нас, как отец и мать — на детский плач и детские трагедии — и ласково говорит нам: «милые, смешные ребята, придите ко мне, я вас приласкаю и утешу». Кто слышит этот зов, в том сразу стихают все муки и тревоги. (тогда же)

LXXXV

Проблема зла. Зло — небытие, в смысле «иное<,> чем бытие». Инаковость (Anderssein[131]) есть имманентн<ый> принц<ип> самого бытия, принцип развития и расчленения. Сам по себе этот принцип не есть зло, поскольку он есть и действует в бытии, в лоне бытия. Поскольку же он применяется к самому бытию и есть отделение, отрыв

[131] Инобытие (*нем.*).

от бытия — он есть зло. Тайна возможности этого противоестественного применения принципа инаковости есть тайна свободы, как начала, лежащего еще глубже, чем бытие. Из нее вытекает свободное бытие — свободное да! бытию — и свободное небытие — свободное нет! бытию!

Берлин 18. XI.33 — при чтении Плотинова исслед<ования> о зле (Enn. I, 8[132])

LXXXVI

Не міръ сотворен злым Богом — как думали гностики — міръ сотворен благим Богом (благой Бог = тождеств<енное> понятие), как второй бог — и сам стал злым вторым богом[133].

Тогда же.

LXXXVII

План работы: «Das Unergründliche»

I. Непостижимое, в его непоср<едственном> проявлении как бытие — вне меня и во мне — как единый предмет, определения к<ото>рого мы познаем — как Единое Бытие = Все.

II. Бытие само все же есть понятие, определенность, хотя и всеобемлющего характера; поэтому оно не есть чистое и последнее непостижимое. О нем ставится вопрос: почему — откуда?

Более глубокая идея непостижим<ого> — непостижимое в его отрешенной сущности, как источник бытия — как ничто, к<ото>рое творит[134] или порождает бытие. Ничто — не только в смысле ничего отдельного определенного, но и в смысле сущего небытия, изначальности, самопорождения, безосновности (Ungrund). — Оно, будучи

[132] *Плотин*. О природе и источнике зла (I. 8) / Пер. Т. Ю. Бородай // Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995.

[133] Ср. концепцию Второго Абсолютного как Другого Абсолюта и, одновременно, начала иного у В. С. Соловьёва.

[134] *После* творит *з чёркнуто*: бытие.

ни бытием, ни небытием, а единств<ом> и источн<иком> того и другого, порождает из себя и сущее, и «нет». Оно есть в отнош<ении> всего бытия — иное. Сотворение-рождение міра через эволюцию «нет» — 1) абсолютное должно переливаться через край, иметь «в себе — вне себя» свое иное — мір. (Мір — не Бог, Бог — не мір). 2) Нет внедряется и создает расчленение, множественность, как многоединство. 3) Нет, как обособление и отсюда — борьба всего против всего — время и распад (грехопадение).

III. Непостижимое, в его конкретной полноте, как единство Бога и міра. («Единство Творца в Творце и творении»). Непостижимое, как конкретность жизни — в глубине всего познанного и над ним единый безконечный в полноте и глубине общий аспект. Познание, как чистое созерцание без всякого объяснения — как не нуждающееся в объяснении. Непостижимое, как выражение непознаваемости познаваемого.

(Последнее требует особой логической теории рационального познания-объяснения, и сверхрационального постижения-обладания неизъяснимого)

(Сюда относится<,> напр<имер,> проблема теодицеи).

[Содержание]

С. Л. Франк [Конспект книги М. Хайдеггера «Бытие и время»]

Публикация и комментарии
Г. Аляева и Т. Резвых

M. Heidegger. Sein und Zeit. 1927[135]
(мысли из него и о нем)

Вопрос о смысле бытия, т. е. что есть бытие (не «сущее»). Время, как способ истолкования бытия — цель исследов<ания> (1).

Понимание бытия есть само Seinsbestimmtheit des Daseins 12[136].

---

135 Франк мог пользоваться первым изданием в гуссерлевском Ежегоднике по феноменологии и феноменологическому исследованию (*M. Heidegger.* Sein und Zeit. Erste Hälfte / Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1927. B. 8), но мог и первым отдельным изданием: *M. Heidegger.* Sein und Zeit. Erste Hälfte. Halle a. d. Saale: Max Niemeyer, 1927. В 1929 г. Нимейер выпустил второе, в 1931 г. — третье, в 1935 г. — четвёртое издание, в 1941 — пятое издание (знаменитое отсутствием посвящения Э. Гуссерлю).

136 Оригинал: «Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins» (*M. Heidegger.* Sein und Zeit. 1967. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Elfte, unveränderte Auflage. S. 12). В пер.: «Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия» (*М. Х йдеггер.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 14).

[Содержание]

Fundamentalontologie как existenziale Analytik des Daseins[137].

Dasein — бытие человека как оно предстоит и есть для него самого. «Existenz» — Sein, к которому так или иначе имеет отношение Dasein 13.

В идее «субъекта» еще сидит субстанция, он понимается онтологически 46[138].

Идея человека как существа трансцендирующего, выходящего за свои пределы — из христианства — отвергается.

Sein берется обычно как Vorhandenes [объективно сущее!]

Grunderfassung des Daseins есть In-der-Welt-Sein[139]. 52 ff

«Existenzial» как форма Dasein contra Kategorie, как формы объективного бытия[140].

Познание как форма бытия при воздержании от Hantieren[141], — Hinsehen[142] и Aussehen[143].

---

[137] Фундаментальная онтология как экзистенциальная аналитика присутствия.

[138] «Всякая идея “субъекта” *онтологически* влечет за собой — если не очищена предшествующим определением онтологического основания — введение еще и subjectum (ὑποκείμενον), с каким бы воодушевлением при этом ни восставали против “душевной субстанции” или “овеществления сознания”» (Там же. С. 64).

[139] Имеется в виду вторая глава Первого раздела первой части «Бытия и времени»: «Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins» («Бытие-в-мире вообще как основоустройство присутствия»).

[140] «Наличие “в” чем-то наличном, соналичие в чем-то того же бытийного рода в смысле определенной пространственной соотнесенности суть онтологические черты, именуемые у нас *к тегори льными,* такими, которые принадлежат сущему неприсутствие размерного образа бытия. Бытие-в подразумевает напротив бытийное устройство присутствия и есть *экзистенци л*» (Там же. С. 72).

[141] Hantieren — орудование.

[142] Hinsehen — вглядывание.

[143] Aussehen — выглядение. Ср. данное место: «В воздержании от всякого изготовления, орудования и т. п. озабочение вкладывает себя в единственно теперь ему еще остающийся модус **бытия-в**, во всего-лишь-пребывание при... *Н основе* этого способа бытия к миру, дающего внутримирно встречному сущему встречаться уже только в своем чистом

«Zuhandensein» = Seinsart vom «Zeug»[144]. Отношение к нему — Umsicht[145].

Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr “in” der Welt»[146] 111.

Die Substanz des Menschen ist Existenz[147] 117.

Das «Man»[148]. Das Mitseiende[149].

Dasein есть по существу «Befindlichkeit», состояние, самочувствие. — Furcht — Dasein als Verstehen[150].

выглядении (εἶδος), и *к к* модус этого способа бытия возможно специальное вглядывание в то, что таким образом встречает» (Там же. С. 81).

144 «Подручное бытие» — род бытия от «средства» (Там же. С. 101).

145 Перевод термина нельзя вырвать из контекста. Оригинал: «Die Frage bleibt nur, *wie* in diesem vorgängigen Begegnen das Seiende entdeckt ist, ob als pures vorkommendes Ding und nicht vielmehr als unverstandenes Zeug, als Zuhandenes, mit dem man bislang “nichts anzufangen” wußte, was sich demnach der Umsicht noch verhüllte» (*M. Heidegger*. Seinund Zeit. S. 81). В пер.: «Вопросом остается только, *к к* открылось сущее в этой предшествующей встрече, как чистая случающаяся вещь, а не скорее ли как непонятое средство, как подручное, за которое пока не знали “как взяться”, что поэтому еще закрывалось усмотрению» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 101).

146 «Ни пространство не в субъекте, ни мир –в пространстве. Пространство наоборот “в” мире» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 134).

147 Оригинал: «Allein die “*Substanz*” des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die *Existenz*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 117). Пер.: «Только “*субст нция*” человека есть не дух как синтез души и тела, но *экзистенция*» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 141).

148 Das «Man» — «люди».

149 Das Mitseiende — такого термина у Хайдеггера нет. Есть термин «die mitseienden Anderen» — «сосуществующие другие» (Там же. С. 336).

150 Ср.: «Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 296). В пер.: «Лежащая в воле-иметь-совесть разомкнутость присутствия конституируется таким образом через расположение ужаса, через понимание как бросание себя на самое свое бытие-виновным и через речь как умолчание» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 335).

Sorge есть Sein des Daseins[151].

Angst как отношение к in-der-Welt-Sein. Angst надо, в отличии от Furcht, переводить «жуть». Das Unheimliche des Daseins[152]. «Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden»[153] 189. Отвержение проблемы бытия внешнего міра, как ничтожной, из первичного In-der-Welt-Sein. Фактически Heidegger тоже своеобразн<ый> идеалист как он сам признается (с. 207)[154].

«Nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, “gibt es” Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann “ist” auch nicht “Unabhängigkeit” und “ist” auch nicht “An-sich”. Dergleichen ist dann weder verstehbar, noch unverstehebar... Dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei»[155] 212. Явный идеализм. Было бы верно, если бы Dasein было абсолютн<ым> бытием, а не человеческим! В виду такой тезы утверждение Heid<egger>, что он

[151] Оригинал: «Das Sein des Daseins ist die Sorge» (*M. Heidegger*. Seinund Zeit. S. 284). В пер: «Бытие присутствия есть забота» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 321).

[152] Оригинал: «Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt». В пер.: «Успокоенно-освоившееся бытие-в-мире есть модус жути присутствия, не наоборот» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 219).

[153] Пер.: «***Не-по-себе** экзистенци льно-онтологически следует приним ть з более исходный феномен*» (Там же).

[154] См.: «Gegenüber dem Realismus hat der *Idealismus,* mag er im Resultat noch so entgegengesetzt und unhaltbar sein, einen grundsätzlichen Vorrang, falls er nicht als “psychologischer” Idealismus sich selbst mißversteht» (*M. Heidegger*. Seinund Zeit. S. 207). В пер.: «На фоне реализма *иде лизм,* как он ни противоположен по результату и несостоятелен, имеет принципиальное преимущество, если не принимает себя ложно за “психологический идеализм”» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 238).

[155] Пер.: «Конечно, лишь пока присутствие, т. е. онтическая возможность бытийной понятности, *есть,* бытие “имеет место”. Если присутствие не экзистирует, то “нет” также “независимости” и “нет” также “по-себе”. Подобное тогда ни понимаемо ни непонимаемо... *Тогд* нельзя сказать ни что сущее есть ни что оно не существует» (Там же. С. 243).

признает идеализм только как невыводимость бытия из сущего — и идеалист вместе не только с Кантом, но и с Аристотелем (203) неполно[156].

Wahrheit gibt es nur, sofern und solange Dasein ist[157] 226

Wahrheit есть Erschlossenheit[158]. Ewige Wahrheiten решительно отвергаются[159] 227

---

[156] См.: «Если титул идеализма равнозначен пониманию того, что бытие никогда не объяснимо через сущее, но для любого сущего всегда уже “трансцендентально”, то в идеализме лежит единственная и правильная возможность философской проблематики. Тогда *Аристотель* был не меньше идеалист чем *К нт*» (Там же. С. 239).

[157] Пер.: «*Истин имеется лишь поскольку и пок есть присутствие*» (Там же. С. 257).

[158] См.: «Vor dem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, warkeine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 226). В пер.: «До бытия присутствия, и когда его вообще уже не будет, не было никакой истины и не будет никакой, ибо тогда она как разомкнутость, открытие и раскрытость *не сумеет* быть» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 258).

[159] См.: «Daß es “ewige Wahrheiten” gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin “geglaubt” wird» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 227). В пер.: «Что существуют “вечные истины”, будет достаточно доказано только если удастся показать, что во всю вечность присутствие было и будет. До тех пор пока этого доказательства недостает, тезис остается фантастическим утверждением, не выигрывающим в правомерности оттого, что философы в него сплошь да рядом “верят”» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 259).

Утверждение ewige Wahrheiten принадлежит к «еще далеко не радикально изгнанным остаткам христианск<ого> богословия в философск<ой> проблематике»[160] 229-<2>30.

Dasein u<nd> Zeitlichkeit[161].

Незавершенность, «еще не» как необходимый момент Dasein[162].

Как целое оно есть Dasein zum Tode — Das Sein zu Ende!

Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit[163] 250. Поэтому смерть есть die eigenste, unbezügliche, unüherholhare Möglichkeit (ib.)[164]. Страх смерти есть не слабость, а Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende

---

160 См.: «Die Behauptung “ewiger Wahrheiten”, ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten “Idealität” des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 229). В пер.: «Постулат “вечных истин”, равно как смешение феноменально обоснованной “идеальности” присутствия с идеализированным абсолютным субъектом принадлежат к далеко еще не радикально выскобленным остаткам христианской теологии внутри философской проблематики» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 262).

161 Заголовок 2 раздела Первой части «Бытия и времени».

162 Ср.: «Und wenn die Existenz das Sein des Daseins bestimmt und ihr Wesen mitkonstituiert wird durch das Seinkönnen, dann muß das Dasein, solange es existiert, seinkönnend je etwas *noch nicht sein*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 233). В пер.: «И если экзистенция определяет бытие присутствия, а ее существо конституируется также и бытийной способностью, то присутствие, пока экзистирует, должно, способное быть, всегда чем-то *еще не быть*» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 266).

163 Пер.: «Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 285).

164 Оригинал: «So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüherholhare Möglichkeit*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 250). В пер: Таким образом *смерть* открывается как *н иболее своя, безотносительн я, не-обходим я возможность*» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 285).

ist[165] 251. «Man» стремится фальсифицировать смерть в случайное событие[166].

Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht[167] 263

Совесть как «Ruf», призыв-истолкование, как призыв к собствен<ной> Seinkönnen. 270 и сл.[168]

«Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens»[169] 273 (хорошо!). Это есть Ruf der Sorge, der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit um sein Seinkönnen[170] 277. Sorge как обнаружение Nichtigkeit[171] des uneigentlichen Daseins[172]. Совесть как призыв к подлинному бытию! (а грех? С<емен> Ф<ранк>).

---

[165] См.: «Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige “schwache” Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 251). В пер.: «Со страхом перед уходом из жизни ужас перед смертью смешивать нельзя. Он никак не прихотливое и случайное “упадочное” настроение единицы, но, как основорасположение присутствия, разомкнутость того, что присутствие как брошенное бытие экзистирует *к* своему концу» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 286).

[166] Содержание § 52–53.

[167] Пер.: «Смерть есть *с м я своя* возможность присутствия. Бытие к ней размыкает присутствию его *с_мую свою* способность быть, где дело идет прямо о бытии присутствия» (Там же. С. 298).

[168] Содержание §§ 55–57.

[169] Пер.: «*Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молч ния*» (Там же. С. 310).

[170] Оригинал: «*Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge:* der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Seinkönnen» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 277). В пер.: «*Совесть обн руживает себя к к зов з боты:* зовущий это присутствие, которое ужасается в брошенности (**уже-бытии-в**...) за свою способность-быть» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 314).

[171] Nichtigkeit — ничтожность. *После* Nichtigkeit *з чёркнуто*: 285.

[172] uneigentlichen Daseins — несобственного присутствия. Видимо, речь идёт о месте: «In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Ent-

Das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein есть Entschlossenheit[173] 297 Entschlossenheit есть eigentl<iche> Selbstsein[174] 298.

Вопрос о целостном бытии Ganzsein können[175] есть не теоретический, a faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossene[176].

---

wurfsliegt wesenhaft eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *un*eigentlichen Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 285). В пер.: «В структуре брошенности равно как и наброска по сути заложена ничтожность. И она есть основание для возможности ничтожности несобственного присутствия в падении, каким оно всегда уже фактично бывает. *З бот с м в своем существе вся и н сквозь прониз н ничтожностью*» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 322).

173 Оригинал: «Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit — *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* — nennen wir die *Entschlossenheit*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 296–297). В пер.: Эту отличительную, засвидетельствованную в самом присутствии через его совесть собственную разомкнутость — *молч ливое, готовое к уж су брос ние себя н с мое свое бытие-виновным* — мы называем *решимостью*» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 335).

174 Оригинал: «Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 298). В пер.: «Решимость как *собственное бытие-собой* не отрешает присутствие от его мира, не изолирует его до свободнопарящего Я» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 336).

175 Ganzseinkönnen — способность быть целым.

176 Оригинал: «*Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes*» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 309). В пер.: «*Вопрос о способности быть целым ф ктично-экзистентный. Присутствие отвеч ет н него к к решившееся*» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 348).

Время. Zukunft как Kunft-Zu, «прихождение к» основе временности Dasein[177]. Прошлое как «bingewesen», как возвращение.

Augenblick — в отличие от jetzt, как решение[178].

[177] Ср.: «“Zukunft” meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* “wirklich” geworden, einmal erst *sein wird,* sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 325). В пер.: «“Будущее” значит тут не некое **теперь**, которое, *еще не* став “действительным”, лишь когда-то *будет быть,* но наступление, в каком присутствие в его самой своей способности быть настает для себя» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 366).

[178] Augenblick — мгновение-ока. Ср.: «Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, “in dem” etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. “Im Augenblick” kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegen-wart läßt er *erst begegnen,* was als Zuhandenes oder Vorhandenes “in einer Zeit” sein kann» (*M. Heidegger*. Sein und Zeit. S. 338). В пер.: «Феномен мгновения-ока *в принципе не* может быть прояснен *из* ***теперь***. **Теперь** есть временной феномен, принадлежащий к времени как внутривременности; **теперь**, “в котором” нечто возникает, проходит или налично. “В мгновение-ока” ничего не может произойти, но как собственное на-стоящее оно дает *впервые встретиться* тому, что может быть подручным или наличным “во времени”» (*М. Х йдеггер*. Бытие и время. С. 379).

[Содержание]

Оксана Назарова

Метафизика с человеческим лицом: о философском проекте раннего Франка

Приложение:

С. Л. Франк:
Познание и бытие. I. Проблема трансценденции (1928);

Познание и бытие. II. Металогические основы понятийного знания (1929);

О метафизике души (О проблеме философской антропологии) (1929);

О феноменологии общественного явления (1928)

> «Всякий, кто хочет сделать какой-нибудь шаг вперед в философии, считает первейшей своей обязанностью разобраться в философии Канта»[1].
>
> *П уль Н торп*

«Познание и бытие», «О метафизике души», «О феноменологии общественного явления» — эти работы Семена Людвиговича Франка были переведены на русский язык в 2009 году в рамках проекта «Философия культуры

[1] *П. Н торп*. Кант и Марбургская школа // П. Наторп. Избранные работы. М., 2006. С. 119–144. Цитируется с. 121.

С. Л. Франка», финансовую поддержку которому оказал Российский государственный научный фонд[2]. Их публикация в виде «одного блока» долгое время не могла состояться, что отсрочило знакомство с ними заинтересованных читателей. Предпочтительность такой формы публикации обоснована тем, что эти статьи, увидевшие свет в 1928–1929 гг., представляют собой «сокращенный эскиз» «трилогии» — онто-гносеологии («Предмет знания»), философской психологии/антропологии («Душа человека») и философии общественного бытия («Духовные основы общества»)[3], в которой мыслитель изначально стремился изложить свое «философское миросозерцание»[4]. Их «особое значение» в корпусе философских текстов Франка определяется тем, что они отчетливо демонстрируют основополагающую тенденцию его раннего философского «проекта», который исполнялся как *переосмысление к нтовского критицизм* [5].

Известно, что начало творческого пути Франка было тесно связано с философией Канта и неокантианством. Этот факт определил (а) выбор научного руководителя для ма-

---

[2] Переведенные в рамках данного проекта статьи С. Л. Франка о Пушкине увидели свет в следующих изданиях: «Духовный мир Пушкина» в: Вторая навигация. Мюнхен—Харьков, 2015. С. 231–278; «Советско-русская молодежь и Пушкин» и «Драматическое творчество Пушкина» в: Історія філософіі у вітчизняній духовній культурії. Полтава, 2016. С. 499–502, 503–507.

[3] *С. Л. Фр нк*. Духовные основы общества. М., 1992. С. 14.

[4] *С. Л. Фр нк*. Душа человека. СПб., 1995. С. 420.

[5] На мой взгляд, следует отказаться от применения ставшей уже догматической дефиниции «от марксизма к идеализму» для характеристики творческого развития С. Л. Франка. То, каким образом Франк выстраивает свой философский проект на путях переосмысления кантовской философии, стало темой для отдельного исследования. Формат данной публикации позволяет дать ему лишь самую общую характеристику. Этой темы я уже касалась в статье: *Окс н Н з ров* . Возрождение метафизики в XX веке: на примере христианских философских традиций — немецкоязычной неотомистской философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С. Л. Франк) // Историко-философский ежегодник 2008. М., 2009. С. 369–387.

гистерской диссертации — русского неокантианца Александра Введенского (1856–1925), (б) место его научной стажировки (1913–1914) — Марбург, (в) его работу — перевод «Прелюдий» Вильгельма Виндельбанда на русский язык. В 1904 году Франк пишет очерк под названием «О критическом идеализме», посвященный системному изложению и оправданию основных идей критицизма. А само название его первого крупного философского произведения — «Предмет знания» (1915) — отсылает к работе основателя баденской школы неокантианства Генриха Риккерта «Der Gegenstand der Erkenntnis» (1892).

Задача — *понять К нт с тем, чтобы выйти з его предел*[6], — была воспринята Франком у ранних представителей современной теории познания. В этой связи он в первую очередь называл Г. Когена. Однако по сравнению с неокантианцами Франк интерпретирует ее своим способом. По его мнению, Кант должен рассматриваться не столько как критик или «разрушитель» метафизики, но как мыслитель, заложивший основы нового метафизического синтеза, ведь «в отношении метафизики» он «уясняет и её невозможность, и её неизбежность»[7]. И «“всеразрушающему” Канту было суждено, вопреки его собственной воле, стать вообще зачинателем нового подъема метафизической мысли»[8]. Франк ставит перед собой задачу «преообразования»[9] кантовской философии в новую метафизическую систему[10], используя при этом основопола-

---

6 *С. Л. Фр нк*. Введение в философию в сжатом изложении. СПб., 1993. С. 36.

7 *С. Л. Фр нк*. Немецкий идеализм: от Канта до Шопенгауэра. Лекции. 1910/1911 // С. Л. Франк. Саратовский текст. Саратов, 2006. С. 196.

8 *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. СПб., 1995. С. 405.

9 *С. Л. Фр нк*. Русская книга о Фихте // Русская Мысль. М., 1915. Кн. V. С. 31–35. Цитируется с. 35.

10 Современные немецкие исследователи С. Л. Франка предпочитают не акцентировать понятие «метафизика», характеризуя его философию. В основе такого подхода лежит стремление оградить философское творчество Франка от ложных, негативных ассоциаций, связан-

гающие принципы критического мышления. Говоря словами бельгийского философа Йозефа Марешаля, он стремится «преодолеть Канта при помощи самого Канта»[11].

Следуя духу неокантианства, первый замысел которого состоял в том, чтобы исполнить «теорию познания» «как *нтропологическое* исследование проблемы познания»[12], Франк синтезирует свое философское мировоззрение вокруг исследования человеческого бытия — *нтропологии*, которое играет в его проекте центральную и системообразующую роль. Соответственно, понять суть раннего философского проекта Семена Людвиговича помогает вторая крупная его работа — «Душа человека»[13], которой в современном франковедении уделяется все больше внимания. А теория познания как «всеобщая метафизика знания»[14] играет роль методологии для исследования конкретных сфер бытия.

ных с самим понятием «метафизика», а также стремление вписать его в западноевропейский философский контекст. Петер Элен обращается к понятию «онтология», Деннис Штаммер — к хайдеггеровскому термину «фундаментальная онтология», который Франк упоминает в «Непостижимом» (*D. Stammer.* Im Erleben Gott begegnen. Freiburg/München, 2016). В своем анализе я отдаю предпочтение оригинальной терминологии, используемой философом в публикуемых текстах. См., например, мою статью: *Окс н Н з ров* . «Онто-феноменологический проект» Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. М., 2010. № 12. С. 105–115.

[11] *J. Maréchal.* Le point de départ de la métaphysique. Cahiers I–V. 1922–1947.

[12] Курсив мой. — *О. Н.*

[13] Формулируя подобное высказывание, я соглашаюсь с И. И. Евлампиевым, который в своей статье «Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семена Франка (введение к: *С. Л. Фр нк.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 5–34) впервые указал на особое значение работы «Душа человека» в творчестве мыслителя. В общем видении сути философского проекта Франка мы, однако, расходимся.

[14] Ее содержание репрезентирует статья «Познание и бытие», которая состоит из двух частей, опубликованных в журнале «Логос» с разрывом в один год. В ежегоднике «Исследования по истории русской мысли» они впервые будут изданы вместе.

[Содержание]

Легитимность использования термина «антропология» в анализе раннего философского проекта Франка[15] обусловлена тем, что, хотя мыслитель и отдает предпочтение термину «философская психология» в работе «Душа человека», здесь также встречаются формулировки «философская психология *или* антропология» и «антропологическая проблема»[16]. Очевидно, что «философская психология» и «философская антропология» имеют для него синонимическое значение и речь идет лишь о различиях в терминологическом обозначении одного и того же предмета[17]. Представляя свое учение о человеке в Германии, Франк использует уже вошедший к тому времени в западноевропейский философский лексикон термин «философская антропология», подчеркивая при этом, что речь идет о прояснении той программы, которая была им реализована в книге «Душа человека».

Задача создания учения о «душе человека» как актуальной и необходимой составной части метафизики является для Франка следствием «изумления» отсутствием той ее части, «которая касается вопроса о существе самого человека и разъясняет человеку его жизнь». Этим его философский проект отличается как от догматической — «старой»[18] — метафизики,

---

15 Этого вопроса касается Г. Е. Аляев в ряде своих работ.

16 *С. Л. Фр нк*. Душа человека. СПб., 1995. С. 441, 443.

17 Это демонстрирует третья глава моего нового исследования «Проблема возрождения метафизики в XX веке на примере христианских философских традиций: русской религиозной философии (Семен Л. Франк) и немецкоязычной неосхоластической философии (Эмерих Корет)» (Мюнхен, 2015), которое в 2017 будет опубликовано на русском языке.

18 Противопоставление «старой» и «новой» метафизики (онтологии) встречается в работе Франка «Кризис современной философии»: «Ибо та онтология, к которой приводит развитие гносеологии или, вернее, в которую на наших глазах превращается сама гносеология лишь словесно совпадает со старой, «догматической» онтологией. *Ст р я онтология* строго соотносительная старой уже ныне, именно психологистической гносеологией, и потому и падает вместе с последней». «Поэтому только в силу чисто-внешней ассоциации можно упрекать эту *новую*

которая не принимала во внимание конкретного и реального человека и являлась воплощением предметного или опредмечивающего мышления, так и от кантовского критицизма, который хотя и обозначал вопрос «Что такое человек?» в качестве основного вопроса любой философии, но — подобно догматической метафизике — отвечал на этот вопрос слишком абстрактно, поскольку он редуцировал конкретного человека к его познавательной способности. Франк выдвигает в адрес современных интерпретаторов Канта обвинение в «грехе идеального человекоубийства», поскольку они ведут речь о чистой функции познания вместо того, чтобы говорить о человеке, и спрашивает: «А где собственно остается человек? Ведь его вообще нет в этой философии». Показательно, что данная установка противоречит тому значению, которое сам Кант придавал вопросу «Что такое человек?», когда он во вступлении к своей «Логике» определял его в качестве основополагающего вопроса философии, к которому редуцируются все остальные вопросы «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться?»[19].

Апология бытия как апология человеческого знания

Движимый своим озарением — «начинай с бытия»[20], Франк в своей «*всеобщей мет физике зн ния*» путем *н лиз*

онтологию — или лучше выбрать здесь нейтральный термин: эту «первую философию» — в догматизме, в отказе от критицизма теории знания. Ведь эта онтология родилась из недр самой гносеологии, и есть не что иное, как до конца додуманная критическая гносеология» (*С. Л. Фр нк.* Кризис современной философии // Русская Мысль. М., 1916. Кн. IX. С. 33–40. Цитируется с. 36. Курсив мой. — *О. Н.*).

[19] *И. К нт.* Логика // И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980. С. 331–334.

[20] Из воспоминаний Виктора Франка: «У меня было одно настоящее философское откровение, — сказал папа. — Это было в 1913 году в Мюнхене, когда я писал «Предмет знания». Я дошёл до известного

смысл принципа трансцендентности, т. е. убеждения в независимом от сознания существовании бытия, пришел к заключению о том, что этот принцип недоказуем опосредованно при помощи заключений, но должен быть непосредственно очевиден. Однако «для господствующей привычки мышления», под которой он понимает идеализм «с его принципом закрытости и абсолютности мира знания», «самоочевидность трансцендентного представляет собой противоречие, поскольку «самоочевидное», «непосредственно-данное» обязательно совпадает с «имманентным». Поэтому философ предпринимает *критический* анализ «исходного пункта любого идеализма», который представляет собой «чистое мыслящее я», сознание, полагаемое в качестве строго имманентного, а соответственно и абсолютно очевидного, с целью проверить принцип «cogito ergo sum» на истинность. Франк задается вопросом о том, действительно ли то, что мы способны постигнуть с очевидностью есть именно сознание, и показывает, что последовательно осуществленный гносеологический скептицизм преобразует идеализм в «идеализм момента», поскольку, «кроме содержания момента, ничто не дано по настоящему имманентно, действительно надежно в своем бытии; все остальное есть лишь представление». Благодаря апелляции к *непосредственному пережив нию* Франк демон-

предела и попал в тупик. Я бросил писать и целую неделю ходил по комнате и думал. Потом у меня было прилитие крови к голове, и я решил бросить всё и отдохнуть. И вот, ночью голос мне сказал: «Неужели ты не понимаешь такой простой вещи? Зачем начинать с сознания? Начинай с бытия!? «Sum ergo cogito?», — спросил я. «Нет, — ответил папа, — нет. Скорее: «cogito ergo est esse absolutum». Это — моя основная интуиция, и вся моя философия основана на этом». (Columbia University: Bakhmeteff Archive. Semyon Frank Papers: Box 13. Thoughts of Semen Frank; в сокращенном виде цит.: *Ф. Бубб йер.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 1995. С. 103–104. Я благодарю Г. Е. Аляева за предоставленную мне полную запись В. С. Франка, хранимую в Бахметьевском архиве. — *О. Н.*).

стрирует, что «с переходом от обычного идеализма к «моментизму» [...] количество строго имманентного было сведено к минимуму, но в то же время *к чество* имманентного существенно изменилось». Это больше не идея, не имманентное «я», но «недефинируемое “нечто”», которое наличествует «именно как простое и неразложимое» и «еще совершенно нейтрально [как] в отношении объективности и субъективности», так и в отношении идеалистического или реалистического (предметного) его истолкования. Философ особо подчеркивает, что реальность здесь может быть исключена «лишь в смысле *предметного бытия*», поскольку *очевидно*, что «это непосредственное «нечто» действительно *есть*, т.е. что мы здесь действительно имеем дело с *бытием*». Обращаясь вслед за Кантом к анализу «самих основ мыслимости», Франк аргументирует свое заключение о том, что «любое «нечто» представляет собой, в итоге, непосредственно сущее бытие», посредством указания на *немыслимость* иного: «несущего нечто не существует». Невозможность отрицания в отношении понятия бытия тождественна его очевидности, т.е. «непосредственно свидетельствует о том, что она пытается отрицать».

Франковская «дедукция» бытия на этом не заканчивается. Используемые им — кантовский метод анализа условий мыслимости (трансцендентальный метод), равно как и феноменологический метод осмысления непосредственного переживания (понятийного описания очевидных структур опыта)[21], основанный на принципиальном отказе от предвзятых допущений, выводят его за пределы «моментизма». «Моментальное нечто» — будь то момент времени («миг настоящего») или пространственная единица («цветовое пятно») — «может считаться лишь абстракцией», т.е. «точкой на линии времени» или «частью какого-то пространствен-

[21] См. об этом мою статью: *Окс н Н з ров* . О понимании С.Л. Франком трансцендентального метода // Соловьевские исследования. Иваново, 2012. № 3 (35). С. 122–138.

[Содержание]

но большего», и вне связи с этим охватывающим его неданным, но все же непосредственно очевидным *целым*, просто «немыслимо». Моментальное «нечто» представляет собой «переходный момент, в себе самом уже содержащий потенцию чего-то другого». А это означает, что само это целое «является *логически очевиднее и изн ч льнее*, чем любое “данное”»[22].

Таким образом «абсолютно очевидным, *укорененным в последних основ ниях мыслимости к к т ковой*»[23], т.е. предельным результатом реализации трансцендентального метода, является, по мнению Франка, следующее «положение вещей»: «Непосредственным, изначальным является не бытие-для-нас, как утверждает идеализм, и не бытие вне нас[...], но *бытие, в котором мы н ходимся* и из которого мы выделяем себя как частный момент, как его выражение и ответвление, как это делает любое определенное, имманентно данное нечто в *содерж нии* познания». «Моментальное нечто», схваченное «как элементарное бытие», «преобразовалось в бесконечную полноту, оно разрослось до *бсолютного бытия*, которое уже больше не лежит “по эту сторону” противоположной пары субъект-объект, но [будучи двуединым] содержит ее *в себе* и производит ее из себя». Первичным и очевидным является *«единство бытия вообще»*[24], а «отрицание или сомнение в его абсолютности является бессмысленным и невыполнимым».

Описанный выше ход рассуждений является, по собственному указанию Франка, переосмыслением предложенного Кантом решения проблемы трансценденции, согласно которому трансцендентность предметного мира преодолевается благодаря «сведению» (т.е. демонстрации зависимости) этого бытия к глубокому и рационально объяснимому началу — к высшему всеобъемлющему

22 Курсив мой. — *О. Н.*
23 Курсив мой. — *О. Н.*
24 Курсив мой. — *О. Н.*

единству, понятому как «трансцендентальное единство нашего сознания» («трансцендентальное единство апперцепции»)[25]. Сохраняя общий смысл кантовского решения, которое должно быть признано его «величайшей и вечной заслугой», Франк, реализуя установку трансцендентального мышления, демонстрирует, что «более глубоким и вечным началом», в котором оказываются укорененными как познающее человеческое познание, так и и познаваемое им предметное бытие, является не сознание в любой степени его глобальности — «как “трансцендентальное единство апперцепции”, “сознание вообще”, “чистое познание”, “гносеологический субъект”, “царство значения” и т. д.» — но бытие (абсолютное и всеединое). «Человеческий дух не оторван от вещей, не заключен в тюремную камеру; он сам принадлежит к великой всесвязности бытия, которая охватывает его не только внешне, но также внутреннее омывает и пронизывает его. Ему непосредственно дан не он сам, но именно вечное и всеохватывающее целое; он *есть* в этом целом и вне этого бытия-в-целом его существование *совершенно немыслимо*»[26].

Задача преодоления радикального идеализма неокантианцев посредством «возвращения к истокам» и онтологического переосмысления основополагающих начал кантовской философии не может быть завершена апологией бытия (как предметного, так и абсолютного), которую предпринимает Франк в метафизике знания. Философ указывает на то, что «вся возможность позитивного решения проблемы познания [=проблемы трансценденции], в том числе и познания метафизического зависит все же от того, найдем ли мы точку бытия, не затронутую проблематикой предметного бытия (как это было усмотрено Августином и Декартом)», которая «должна послужить нам внешним

[25] *С. Л. Фр нк.* Введение в философию в сжатом изложении. СПб., 1993. С. 35.

[26] Курсив мой. — *О. Н.*

концом нити Ариадны при проникновении в лабиринт бытия». Таким образом, апология бытия немыслима без апологии человеческого бытия, которая может воплотиться только на пути *иде л-ре лизм* , оправдывающего человека во всей полноте его бытия, ведь даже в процессе познания человек участвует не только в своей идеальности, но всем своим существом.

Апология человеческого бытия

По мнению Франка, человек пребывает вне поля зрения науки и философии, поскольку «современное человеческое миросозерцание» «*уничтож ет*» его, «разделяя на две части и относя одну к миру природы [эмпиризм], а другую — к миру идей [кантианство]». Создать адекватное учение о человеческой душе возможно лишь тогда, когда в отношении нее будет реализована установка абсолютного реализма или тотального онтологизма[27], основы которой были заложены в общей метафизике и кратко описаны выше, т. е. когда она будет рассматриваться как «*своеобр зное*», «противостоящее как внешнему, чувственно-предметному бытию, так и логически-идеальному бытию», а значит, как *иде л-ре- льное бытие*, как «внутренний мир живого человека», т. е. реальность, изначально созданная вместе с самим субъектом, которая хотя и неотделима от душевных явлений, но в то же время в определенной степени противостоит им и живет по своим законам.

На пути постижения душевной жизни в качестве особой формы бытия встает задача *критического* преодоления традиционных (догматических) представления о ней[28]. Первое

---

[27] Термин мой. — *О. Н.*

[28] Опровержение догматизма в определении душевной жизни и указание на нее как на особую форму бытия составляет основное содержание статьи «О метафизике души».

из них, получившее название «психическая атомистика», сводится к утверждению о том, что «в опыте нам непосредственно дано лишь множество отдельных явлений, но никогда не дано, а всегда лишь примышляется нами объединяющее их целое душевной жизни». Многообразие способов опровержения этого догмата, развитое Франком в общей метафизике, к которым относится и критика моментизма, и ссылка на очевидные данные непосредственного опыта, понимаемого не в узком, редуцированном к чувственности, но в широком смысле — как полнота духовного опыта, дополняются в антропологии ссылкой на данные эмпирических наук, таких как, например, «новейшая гештальтпсихология». По мнению Франка, уже не нуждается в детальном доказательстве тот факт, что «душевная жизнь по своей сути есть единство события, т. е. сверхвременной длительности, благодаря которой в каждом ее проявлении потенциально присутствует *сверхвременное целое*»[29].

Второй догмат, получивший у Франка название «субстанциализма», критике которого он уделяет в своей философии большое внимание, сводится к утверждению о том, что «под душой понимается нечто, лежащее где-то в недоступной глубине и опытно воспринимаемое нами лишь в отдельных своих «проявлениях», но не в своей сущности». По сути дела, здесь в новой форме встает уже знакомая нам проблема трансценденции. Но если в метафизики знания она формулировалась как проблема достижения трансцендентного, т. е. лежащего *вне* человека, бытия, то в антропологии она формулируется в виде проблемы восприятия *онтологической глубины* души человека. Логика рассуждений, используемая Франком для ее решения, идентична той, которую он использовал в метафизике знания: основываясь на общем принципе, согласно которому «открыто предстоящее» в качестве «ограниченного или незаконченного» предполагает «свое неданное продолжение» и познается лишь как «нечто внешнее», скрывающее

[29] Курсив мой. — *О. Н.*

от нас свою внутреннюю сущность и в то же время открывающее нам в ее «неизвестности» (как X), Франк утверждает, что между поверхностью и глубиной душевной жизни нельзя провести какую-либо «четко определяемую границу». Иное мнение есть «предубеждение и противоречит истинному положению дел», которое может быть проверено нашим опытом самих себя (т.е. феноменологически), поскольку душа «есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее, вернее сказать — мы есмы она». Доказательство иного, по сути дела, лишено смысла или, используя терминологию общей метафизики, *немыслимо*. «А как, собственно, было доказано, что мы не можем проникнуть внутрь души? Или как может быть доказано, что эта глубина, на которую направлено живое человеческое познание, не является истинной, подлинной сердцевиной человеческой души?», — спрашивает Франк. Душа человека не сводится к какому-то маленькому отрезку бытия в рамках предметного бытия, поскольку она «не оторвана от самого бытия в его всесхватывающем единстве». Мы «имеем его в себе, поскольку мы есть в нем, пронизаны и пропитаны им».

Бытийственная «особость» души человека предполагает применение иных методов мыслительной деятельности для ее восприятия и исследования. Заключение о ее реальности, основанное на «художественных или религиозных инспирациях», лишало бы учение о человеке статуса «объективно-научного» и противоречило бы стремлению Франка разработать философскую антропологию в качестве «философского основания для исторического, правового и социально-научного мировоззрения». Следуя Канту, Франк стремится положить в основу науки «логическое доказательство», а не «слепую веру». Однако, поскольку душа человека представляет собой «третью» — идеал-реальную — «сферу» бытия, занимающую «срединную позицию» *между* миром идеального и миром реального бытия, ее постижение не может осуществляться посредством понятий и категорий, определяющих содержание обоих этих миров.

Соответственно, «логическое доказательство» по отношению к ней не может быть доказательством рациональным, но есть *приведение к очевидности*. «*Речь идет здесь не о теории или логическом определении душевной жизни, но лишь о ее обн ружении и открытии*. Однако для этого мы должны отвести глаза от всего чувственно-предметного мира, мы должны отказаться от любого бытия, лишь объективно противостоящего нашему сознанию, чтобы *опытно воспринять* наш внутренний мир как таковой»[30]. Будучи «самой себя переживающей жизнью», душа «может быть понята и познана лишь *изнутри, из с мой себя*, т. е. так, *к к он есть для себя с мой*». Как уже было показано в метафизике знания[31], постижение тех сфер бытия, которые по отношению к эмпирическому миру являются *мет физическими*, т. е. проникновение в глубины бытия, доступно лишь особому виду знания живому знанию, живой интуиции как *пережив ющему опыту.* И лишь на основе этого опыта душа человека может стать «предметом знания». Путь в лабиринт бытия лежит через осмысление опыта переживания «души человека», которая «незаметно простирается, с одной стороны, в сферу духа [мы-бытие], и, с другой стороны, в своей собственной глубине — в *бсолютное бытие*»[32]. Благодаря этому душа человека раскрывается в своей «функции медиума, субстрата и сферы откровения духа».

Сформулировав подобное заключение, Франк стремится избежать опасности как гегелевского абсолютизма, так и страдающего тем же заблуждением современного идеализма[33], склонного растворять «конкретно-реальное бы-

---

[30] Курсив мой. — *О. Н.*

[31] Этому вопросу посвящена вторая часть статьи «Познание и бытие» — «Металогические основы понятийного знания».

[32] Курсив мой. — *О. Н.*

[33] Примечательно, что здесь Франк в большей степени следует изначальной интенции неокантианства, критическое отношение которого к метафизике было обусловлено стремлением преодолеть гегелевскую метафизику абсолютного, чем сами неокантианцы.

тие» и в первую очередь «конкретный человеческий дух» в чистой идее, Абсолютном или Духе: «Постепенно утрачивая в нем все человеческие атрибуты, человеческий дух замещается сверхперсональным общим духом или настолько сродняется с ним, что от него ничего не остается и человеческий дух как таковой в этом развитии рассеивается и окончательно исчезает. Современный идеализм повторяет, таким образом, главное заблуждение прежнего идеализма гегелевского типа».

Избежать опасности абсолютизма Франку удается путем религиозной (христианской) дефиниции своей метафизики. В статье «О метафизике души» он с воодушевлением указывает на «характерное для последних десятилетий пробуждение религиозного сознания и религиозных интересов», которое «привело и к возрождению религиозных учений о душе». По его мнению, религиозное возрождение имеет большое значение для научного знания вообще, «ибо ведет к расширению и углублению человеческого опыта», и в особенности для научного познания души, поскольку «лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе “душу живу”», т. е. именно он обладает той формой опыта, которая должна быть положена в основу антропологии как основополагающей для иных областей гуманитарного знания науки. Использование этого опыта в целях «научного познания души» приведет к «построению религиозной теории человеческого существа» как существа «*конкретного духовного*» или «*с мости*»[34], которая находится в отношении подобия, а не смешения к несущей ее инстанции — абсолютному божественному бытию, ведь именно «богочеловечество»[35] от-

[34] Понятие «самость» преобразуется в зрелый период его философского творчества в понятие «непосредственное самобытие».

[35] Термин «богочеловечество», единожды употребленный Франком в статье «О метафизике души», в дальнейшем сменит понятие «богочеловечность».

крывается живому опыту религиозного сознания в качестве «последнего основополагающего метафизического факта». Благодаря этому духовный мир человека в его «онтологически-космическом значении» займет в теоретической картине мира «надлежащее ему место». Однако произойти это сможет в том случае, когда антропология будет разработана в органической взаимосвязи с социальной философией. Ведь феноменологическое исследование указывает на транспсихичность или трансиндивидуальность души как сферы бытия, т.е. «что “я” вне отношения к “ты” или, иными словами, без произрастания из недр “мы” вообще немыслимо». Таким образом, метафизика душевной жизни невозможна без метафизики общественности, и именно в ней она получает «свое конкретное завершение».

Апология общественности

Обращая внимание на то, что общественная жизнь до сих пор не стала предметом системного философского исследования со стороны ведущих философских направлений того времени — неокантианства и феноменологии Гуссерля, Франк вновь усматривает причину «принципиальной *нез меч емости* этой большой области жизни» в «идеализме», критика которого определяет генеральную линию его философского проекта[36] и который, по его мнению, состав-

[36] Задача преодоления идеализма на путях идеал-реализма была сформулирована Франком в 1915 году в его рецензии на книгу Б. Вышеславцева «Этика Фихте»: «Об общем философском мировоззрении, развиваемом автором, нам трудно высказаться, — до такой степени *это мировоззрение по своим общим основ м близко н шему собственному*. (В сноске — Это мировоззрение пишущий эти строки пытается систематически обосновать в имеющем вскоре появиться исследовании “Предмет знания”.) Воспитанный на идее “систематического единства” “марбургской школы”, автор через ее посредство достиг усвоения, в качестве последней логической основы философского миро-

ляет сущность обоих философских направлений. «Философские категории, в которых идеализм мыслит и в которых он постигает бытие имеют такой вид, что с их помощью не только нельзя исчерпывающе схватить сущность общественной жизни, но и, собственно, ее вообще нельзя коснуться». Этим объясняется факт «принципиальной незамеченности» общественной жизни со стороны философского идеализма, который иногда даже «сознательно отрицает» ее существование. Для Франка же очевидно, что «такая своеобразная область бытия» не только существует, но и «обладает ей одной характерной онтологической структурой».

Категориальная антитеза «реальное» — «идеальное», когда под реальным бытием понимается «поддающееся определению в пространстве и во времени (или, как минимум, во времени) бытие, проявляющее себя в отдельных конкретных явлениях», а под идеальным бытием — «вневременное (а тем самым и внепространственное) бытие, никогда не существующее где-то или когда-то», должна быть преодолена при помощи непредвзятого феноменологического «видения сущности». Необходимо отказаться от попыток «втиснуть» общественное бытие в какой-то из уже известных и признанных видов бытия, но охарактеризовать «его без каких-либо теоретических размышлений, таким, каково оно есть», не используя при этом традиционные фило-

воззрения, идеи “единства противоположностей”, развитой Николаем Кузанским. Согласно этой идее, Истина есть абсолютное единство, или единство Абсолютного, достигаемое через взаимосвязь частных определений. Эта точка зрения приводит, прежде всего, в указанной уже проблеме идеализма и реализма, к решению, что Абсолютное, не вмещаясь в сферу “идеального” или “сознания”, вместе с тем не противостоит последней, не имеет ее вне себя, а есть единство идеального и реального, или субъекта и объекта. На этом пути канто-гегелевский идеализм не просто отвергается, а преодолевается изнутри и преобразуется в *иде л-ре лизм*, в *онтологизм*, не противостоящий идеализму, а вмещающий его в себя». (*С. Л. Фр нк*. Русская книга о Фихте // Русская Мысль. М., 1915. Кн. V. С. 31–35. Цитируются с. 34–35. Курсив мой. — *О. Н.*).

софские понятия, ведь природа общественного бытия «парадоксальна», ибо оно представляет собой «*ре льную идею*», аристотелевскую «*энтелехию*». Будучи «объективной» или «вневременной», оно «возвышается и господствует над индивидуальной и вообще над субъективно-психической жизнью», но в то же время обладает «временным существованием», выступает «в качестве реальной действующей жизненной силы», поскольку его существование «зависит от человеческого *призн ния*, от человеческой *веры* в его существование» и вне этой связи с реальной жизнью утрачивает свою значимость.

Двуединая идеал-реальная природа общественного бытия объясняется Франком посредством тех онтологических принципов, которые были им зафиксированы в общей метафизике, а именно укорененностью — в данном случае — общественной жизни в абсолютном бытии, которое есть единство идеального и реального или субъекта и объекта, а также установленным в анализе души человека богоподобием человеческого бытия. В завершении статьи «О феноменологии общественного явления» читаем: «Существует более высокий или, скорее, более глубокий слой бытия, назовем его кратко, по примеру Гегеля, *объективным духом*, в котором *укоренен с м человеческ я психик и чья потенция ре лизуется в ней* и через нее таким образом, что эти явления, несмотря на субъективно-психическую форму своей реализации, сохраняют транспсихическую объективность своей последней основы и благодаря этому господствуют над человеческими душами, но в своем реальном существовании также зависят от направленности сил человеческой души. С другой стороны, это означает, что сфера реального и сфера идеального бытия — это не две абсолютно несовместимые и независимые друг от друга области бытия, но что исконную сущность бытия следует искать лишь в идеал-реалистическом единстве, в конкретной реальности идеи как действующей и определяющей силе. *Человек к к медиум и одновременно свободный воплотитель глубокой, вне- и н д-*

[Содержание]

человеческой потенции и общественн я действительность к к видимое откровение этой потенции в человеческой жизни — вот оно, решение»[37]. И далее ссылка на религиозный опыт: «для религиозного сознания [...] очевидно, что вся историческая общественная жизнь с ее плюсами и минусами хотя и реализуется благодаря человеческому посредничеству, но в то же время происходит от высших и более глубоких, сверхчеловеческих сил, а потому и производится ими».

Заключение

Исследователю остается лишь спекулировать на том, было ли выступление Франка с докладом «О метафизике души» на заседании Кантовского общества в Кельне и его последующая публикация в журнале «Kant-Studien»[38] «преднамеренным» в том смысле, что им руководило стремление представить свой проект переосмысления философии Канта ведущему научному сообществу по изучению кантовского наследия подобно тому, как это сделал Пауль Наторп в 1912 году, выступив с докладом «Кант и Марбургская школа» перед отделением Кантовского общества в Галле[39]. Однако можно быть уверенным в том, что Франку было известно содержание этого доклада, опубликованного в 1913 году на русском языке в пятом сборнике «Новые

---

[37] Курсив мой. — *О. Н.*

[38] Основанные немецким философом и кантоведом Г. Файхингером (1852–1933) издание «Kant-Studien» (в 1896 году) и Кантовское общество («Kant-Gesellschaft», в 1904 году к столетию со дня смерти И. Канта) являлись двумя ведущими центрами неокантианства вплоть до их закрытия нацистами в 1938 году. Деятельность обоих центров была возобновлена после 2-й мировой войны: «Kant-Studien» — в 1946 году, «Kant-Gesellschaft» — в 1947 году.

[39] Доклад в несколько расширенном виде был опубликован в журнале «Kant-Studien» (1912. Bd. XVII (1). S. 193–221).

идеи в философии»[40], поскольку он неоднократно рецензировал это издание в журнале «Русская мысль» и сам публиковался в нем. Франк воспринял импульс, данный одним из основателей неокантианства, который в своем докладе призывал воздержаться от догматизации философии Канта и допускал многообразие ее интерпретаций: «Сначала нужно ясно *выяснить букв льный смысл принципов К нт* и понять их из собственных его, установленных по источникам, основных идей и только *потом обр титься к попытк м д льнейшего их р звития*. [...] Что же было самым важным его [Канта] делом, в чем заключается величайшая коренная сила его идей и [...] что должно быть исторически признано преимущественным его делом, чему в его учениях суждено было исчезнуть как нежизнеспособному и чему суждено было жить и развиваться далее именно благодаря своей внутренней жизненной энергии? Чтобы решить этот вопрос, мало быть историком философии, а *нужно быть с мому философом*. [...] Философия есть вечное стремление к фундаментальной истине (таково классическое значение этого слова!), но не претензия на обладание этой истиной. Именно Кант, который понимал философию как критику, как метод, учил философствовать, но *не н вязыв л к кой-нибудь определенной философии*. Плохой ученик Канта тот, кто придерживается другого взгляда!»[41]

Плохим учеником Франк не был. И потому уже первая попытка системного выражения своего философского мировоззрения вылилась у него в глобальное религиозно-метафизическое (онтологическое) и антропологическое переосмысление кантовской философии. И хотя в дальнейшем он перерос свой первоначальный «научный» замысел антропологии, понятийно-методологические основы более

40 *П. Н торп*. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сборник 5. СПб., 1913.

41 *П. Н торп*. Кант и Марбургская школа // П. Наторп. Избранные работы. М., 2006. С. 119–144. Курсив мой. — *О. Н.*

[Содержание]

зрелого ее варианта как «религиозной теории человеческого существа», нашедшего свое выражение в «Непостижимом» и, особенно, в «Реальности и человеке», были заложены уже в ранних его работах. Франк создал метафизику с «человеческим» лицом, краткая характеристика которой последует далее.

Выступив в роли самостоятельного философа, Франк поставил перед собой цель создать учение о человеке как актуальной и необходимой составной части метафизики как таковой. Антропология виделась Франку в качестве *всеобщей н уки*, которая должна быть положена в основу гуманитарных наук — этики, философии права, философии истории и социальной философии. Философская антропология должна быть *мет физической*, однако не в смысле предметной или догматической метафизики, но в смысле метафизики, которая бы основывалась на факте непосредственной данности бытия человека. Философская антропология как метафизика должна быть *конкретной*, что означает, что она требует восприятия человека как конкретной духовной жизни во всем многообразии ее проявлений.

Исследовать душу человека, не опредмечивая ее при этом подобно тому, как это делают эмпирические науки, означает исследовать ее онтологическое своеобразие, т. е. воспринимая ее как «непосредственное самобытие» («самость»). Для этого требуется особая способность проникновения и подходящий метод. Самобытие доступно *опытному позн нию*, которое при этом понимается не как эмпирическое познание, а, в более широком понимании, как опыт, в котором не дается «внешнее» измерение бытия, но его глубокое и целостное измерение. Таким образом, метафизическое учение о человеке должно быть основано на «опыте духа». Философское исследование человеческого бытия должно быть в первую очередь феноменологическим, т. е. простым описанием внутренней жизни субъекта в его эйдетической сущности. Вторую составную часть метода — трансцендентальную — образует осмысление человеческого бы-

тия в форме вопроса об условиях. Поскольку душа человека есть бытие, вопрос об условиях тождественен вопросу о ее месте в общей структуре бытия и о ее укорененности в абсолютном бытии, благодаря которому человеческое бытие обретает смысл и обоснование.

Задача философской антропологии состоит в понимании природы и онтологической структуры человеческого бытия. Сущностным признаком человеческого бытия является *тр нсценденция*. Подлинное трансцендирование человеческого самобытия не может быть редуцировано до трансцендирования в познании, но происходит путем его укоренения в превосходящей его абсолютной реальности.

Для человека как духовного существа отношение к другому человеку в рамках его мира является основополагающим. Его возможность объясняется онтологически через особую внутреннюю конституцию человеческого бытия. «Я» не представляет собой закрытую монаду, но вместе с другими людьми образует первичное единство «мы», которое является репрезантантом абсолютного (всеединого) бытия в социальном. Используемое Франком понятие «богочеловечество» («богочеловечность») подчеркивает единство и несмешение двух начал — человеческого и божественного.

Можно полностью согласиться с Петером Эленым, который обозначает Франка как философа христианского гуманизма, подчеркивая тем самым системообразующее значение антропологической проблематики в его творчестве[42]. Метафизика Франка является антропоцентричной и, в определенной мере, именно благодаря этому христианской. Философская антропология является целью и вершиной его метафизического проекта. Если принять во внимание, что Семен Франк сформулировал антропологическую проблему еще в 1917 году в своей работе «Душа человека»,

[42] *П. Элен*. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. М., 2012.

можно позволить себе утверждение, что именно благодаря ему «новая» метафизика за 10 лет до Макса Шелера — общепризнанного основателя антропологии в западноевропейской философии XX века — тематизировала, развила и обосновала философскую антропологию. В чем состоит ее непреходящее значение.

Познание и бытие[1, 2]

С. Франк (Берлин)

I. Проблема трансценденции

I

Известно, что Кант некогда назвал «скандалом» для философии тот факт, что убеждение в реальности внешнего мира основывается лишь на слепой вере, а не на логическом доказательстве. Он был абсолютно прав. Ведь когда предпосылка существования внешнего мира берется в ее точной формулировке, а именно как частное содержание всеобщего *принцип тр нсценденции*, согласно которому во всех областях нашего знания постулируется независимое от сознания или от познания бытие предметов, то это

[1] *S. L. Frank*. Erkenntnis und Sein. 1. Das Transzendenzproblem // Logos. Tübingen, 1928. Bd. 17. Heft 1. S. 165–195. Переводчица выражает благодарность профессору Г. Е. Аляеву (Полтава, Украина) за стилистическую и грамматическую правку перевода.

[2] В предлагаемой статье делается попытка в сжатом виде представить некоторые основные мысли моей теории познания и онтологии, подробно разработанной мною в русской книге «Предмет знания. Об основах и границах отвлеченного знания» (Петербург, 1915).

допущение не является чисто субъективной верой или просто «господствующим» среди обычных людей мнением, которое философ мог бы спокойно отвергнуть или на которое он мог бы высокомерно не обращать внимания. Напротив, как будет показано дальше, оно образует смысл любого познания и потому вообще не может быть рационально отвергнуто. Речь вообще не может идти о том, чтобы решать вопрос об истинности или ложности этого предположения, но лишь о том, чтобы привести его к последней логически-прозрачной ясности и, тем самым, показать его бесспорную очевидность.

Мне кажется, что, несмотря на всю глубину мысли и изощренность кантовской и посткантовской теории познания, положение дел до сих пор остается тем же самым, что и во времена Канта. Принцип трансценденции в его точной и строгой формулировке либо пытаются каким-то образом перетолковать (это господствующее направление, представленное идеализмом, различными видами критицизма и теорий имманентности), либо заменить его какими-то более или менее глубокомысленными суррогатами, т. е. разоблачить сам принцип как иллюзию, как большое, охватывающее все человеческое сознание «будто бы» и, тем самым, отрицать его истинный смысл. В реалистических же теориях принцип трансценденции в качестве предпосылки независимого от сознания существования предметов просто тайно или явно принимается без его прояснения и обоснования. Очевидно, что в обоих случаях отсутствует то, единственно требуемое здесь, что можно обозначить в качестве основной задачи теории познания: логически оправдать и в то же время привести к последней очевидности принцип трансценденции, т. е. идею [существования] независимого от познания предметного бытия, в его полном, аутентичном смысле, во всей его значимости.

Не прибегая здесь к систематическому разбору многочисленных направлений и различных способов решения этого вопроса (в названной русской книге мною

была предпринята попытка их классификации и оценки) и лишь в пояснительных целях, я кратко упомяну некоторые принципиально ложные типы решения. Так, например, совершенно несостоятельна известная берклеевская попытка объяснить «esse» в соответствии с его смыслом как «percipi»[3] и отбросить идею предметного бытия в качестве ненужной метафизической химеры, что с полной очевидностью следует, собственно, уже из кантовских рассуждений. Предметный мир по своему смыслу является как раз чем-то совершенно иным, чем содержание восприятия. Он ни качественно, ни по времени, ни количественно не совпадает с последним, поскольку полагаемое предметное содержание всегда с необходимостью бесконечно богаче воспринятого содержания, в частности обладает недоступным восприятию (буквальным или символическим) *глубинным измерением*, далее поскольку его бытие по времени не исчерпывается моментом восприятия, ведь предмет не перестает существовать в тот момент, когда он не воспринимается, и, наконец, поскольку устойчивый, в себе связный, поддающийся выражению в научных закономерностях предмет, как он есть сам по себе или как он может быть помыслен, количественно также представляет собой в принципе нечто совершенно иное, чем ряд сменяющихся частных образов, которые мы способны в нем воспринять. Когда пытаются определить невоспринимаемое бытие как *возможность* восприятия (как это, по примеру Беркли, было сделано Д. Ст. Миллем и Шуппе), то мы либо имеем дело с туманными высказываниями, либо они уже предполагают независимое предметное бытие. Ведь говорить осмысленно о некоторой возможности позволительно лишь в том случае, когда два независимых друг от друга слоя бытия и ряда событий случайно пересекаются между собой. Для реалиста идея *возможно-*

[3] Esse est perscipi (*л т.*) — существовать, значит быть воспринимаемым. — *О. Н.*

го восприятия имеет точный смысл, поскольку встреча познающего сознания и предмета не является необходимой или невозможной, но именно возможной. Для идеалиста же это понятие вообще не имеет смысла, и он должен оставаться при действительном восприятии. И все же существует бесконечное различие между миром, непрерывно создаваемым и разрушаемым нашим восприятием, и устойчивым миром, данным раз и навсегда совершенно независимо от нашего восприятия; между миром, *существующим* лишь потому, что мы его воспринимаем, и миром, воспринимаемым нами как раз потому, что он *есть*, а значит существующим и в том случае, когда и поскольку мы его не воспринимаем, и даже, если мы его никогда не воспринимали и, возможно, никогда не будем воспринимать (как, например, предельные невоспринимаемые составные части материи). Когда это невоспринимаемое и, пожалуй, даже не поддающееся восприятию бытие называют «метафизическим», не следует забывать простой факт, что именно это, так сказать, «метафизическое» бытие в качестве совершенно не подлежащего сомнению принимается и одобряется любым «здравым человеческим рассудком», а также не введенным в заблуждение реалистическим человеческим сознанием и всею наукою; оно также образует и смысл любого познания. С другой стороны, не так сложно было бы показать, что мир в представлении Беркли вообще не является миром в смысле организованного целого, но представляет собой лишь абсолютный хаос. Вместо того, чтобы воспринимать мир и бытие такими, какими их однажды создал Бог (что возможно лишь благодаря принятию принципа трансценденции), берклеевский идеализм предпочитает поставить на его место хаос, единственно поддающийся объяснению и возможный с его точки зрения.

Несомненно к величайшим заслугам Канта относится решение загадки трансценденции не просто за счет отрицания собственного предметного характера бытия, как

это было сделано Беркли, но через сведение его к глубокому и рационально объяснимому началу. Разумеется, у нас нет здесь возможности подробно вдаваться во все сложные ходы мысли, в которых была реализована эта попытка у самого Канта и его последователей. Для нашей цели достаточно определить общий смысл кантовского решения. Он состоит в том, что трансцендентность предметного мира преодолевается благодаря сведению бытия к миру идей, к определенному χόδμος νοητός[4] (последнее, в свою очередь, определяется у Канта и его последователей более точно, как «трансцендентальное единство апперцепции», как «сознание вообще», «чистое познание», «гносеологический субъект», «царство значения» и т. д.). В этой попытке сама постановка вопроса должна быть строго отделена от его решения. Правильная постановка вопроса должна быть признана величайшей и вечной заслугой Канта. Речь идет именно о том, чтобы объяснить принцип трансценденции или предметный характер познания, что возможно лишь благодаря его сведению к более глубокому и вечному началу. И все же само решение этого вопроса Кантом и его последователями должно быть признано несостоятельным, поскольку здесь принцип трансценденции пытаются объяснить не через его полное принятие, но представить его как иллюзию и погрузить в сферу, имманентную сознанию или познанию. Основная идея всего этого направления нашла свое выражение в известном высказывании Канта: «вне знания у нас нет ничего, с чем бы мы могли сравнить наше знание». Итак, в противоположность «обычному мнению» или, в большей степени, точному феноменологическому описанию смысла того, что называется «познанием», когда оно оценивается именно с точки зрения содержания самого бытия (каким бы загадочным или неопределенным ни казался этот способ), познание является, с точки зрения кантианства, замкнутым в себе космосом, не связанным

4 Умный мир (*древнегреч.*). — *О. Н.*

с внешней, лежащей вне его инстанцией. Этот тип решения загадки трансценденции наталкивается, однако, на две непреодолимые трудности.

Перв я. Сколь рафинированным и утонченным ни мыслился бы этот мир мышления или мир идей, который должен быть всеохватывающим и потому обосновывать предметное бытие лишь из себя самого, сколь ни желал бы он отличаться от «вульгарного» понятия «человеческого сознания», в нем все равно остается непреодолимый остаток психологизма. И «сознание вообще» является все же сознанием, и «чистое знание» является именно знанием. Наконец, поскольку сознание и знание с необходимостью являются сознанием и знанием *чего-то*, тем самым предполагается отношение к тому, что само не является более сознанием, знанием. Таким образом, объективный идеализм также не способен преодолеть противоречие, когда частный момент, рационально мыслимый лишь как относительное понятие, как связь с чем-то другим, с коррелятивным ему моментом, превращается в замкнутое и самодостаточное целое. Сводить весь мир, все бытие к царству знания или царству идей столь же бессмысленно, как, например, утверждать, что направление «влево» уже содержит в себе самом и обосновывает дуализм «левого» и «правого» или что, в конечном счете, существует лишь «верх», но не «низ». Напротив, связь между субъектом и объектом не может быть строго имманентна никакому, в том числе и «абсолютному», субъекту; она может следовать лишь из действительно всеохватывающей третьей сферы. И в определенной степени не имеет значения, пытаются ли грубым психологическим образом втиснуть весь неизмеримый мир в маленькую сферу человеческого сознания в обычном смысле этого слова или же, напротив, искусственно расширить это понятие настолько, чтобы оно вместило весь видимый мир (сам Кант противоречиво колебался между этими двумя вариантами, что сделало его систему незавершенной, его последователи и современное кантианство настойчи-

во выбирает второй путь): в обоих случаях возникает та же указанная непреодолимая логическая трудность[5].

Втор я. Также совершенно независимо от этого затруднения, т. е. если бы мы даже смогли предположить, что чистого царства знания было бы достаточно для объяснения предметного характера бытия, возникает второе непреодолимое затруднение. Очевидно, что это всеобъемлющее и, так сказать, совершенно прозрачное царство знания или царство идей не может ни совпадать с человеческим сознанием или с человеческим знанием, ни быть им имманентным, поскольку в этом случае каждый конкретный субъект познания был бы абсолютным всезнающим духом и нельзя было бы вообще говорить ни о каком знании в смысле познавания. Напротив, не вызывает сомнения, что каждое конкретное познание состоит в определенном *схв тыв нии* этого идеального царства, в *проникновении* в него. Иными словами: само это идеальное царство, через принятие которого предполагается решить проблему трансценденции, видимо, должно быть помыслено в *тр нсцендентном отношении* к человеческому сознанию. Однако нельзя предугадать, в какой мере *это* трансцендентное отношение является менее загадочным, чем обычное первичное отношение познающего субъекта к предмету знания (противоположное мнение может опираться лишь на весьма грубый натуралистический психологизм). Итак, благодаря введению этой опосредующей промежуточной инстанции мы *вообще ничего не выигр ли* для решения загадки трансценденции. Мы в данном случае даже что-то *потеряли*: во-первых, за счет того, что мы заменили совершенно ясное, феноме-

5 Попытка помыслить «мир идей» платонически как χόδμος νοητός, вне всякого отношения к познающему субъекту, все же не смогла бы здесь помочь, поскольку конкретная всеохватывающая полнота бытия также и в этом смысле не может исчерпать себя «идеей», поскольку «идея» в свою очередь является понятием, которое может быть помыслено лишь в связи с чем-то «иным». Точное представление этого положения вещей предполагается в следующей главе нашей работы.

нологически очевидное трансцендентное отношение лишь конструктивно-гипотетическим отношением и, во-вторых, принимая во внимание первое установленное нами затруднение, за счет того, что мы вместо *одного* трансцендентного отношения теперь имеем дело со *вторым*.

Таким образом, никакой идеализм никогда не способен решить проблему трансценденции, поскольку он, в конечном итоге, всегда является *субъектизмом* (мы должны здесь использовать это необычное название, чтобы избежать многозначности стандартного обозначения «субъективизм»), как бы утонченно или углубленно при этом ни понималось понятие самого «субъекта» или связанное с ним понятие «царство знания». Более того, любая попытка доказать трансцендентное предметное бытие опосредованно, путем каких-нибудь *з ключений* обречена на провал. Эта попытка, составляющая сущность так называемого критического реализма, изначально несостоятельна, поскольку она с необходимостью основывается на ранее принятом и непроясненном *понятии* трансцендентного предмета. Так, уже Юмом было убедительно продемонстрировано, что столь популярное доказательство существования внешнего мира из [наличия] причинной связи происходит из circulus vitiosus[6] (данное явление, так, например, полученное мною письмо от друга объяснимо лишь через существование неданной, в настоящее время невоспринимаемой его причины, т.е. что мой друг, будучи мною невоспринимаемым, все-таки действительно существует): ведь если бы я уже заранее молчаливо не принял бы существование внешнего мира, то для меня как раз понятие невоспринимаемой трансцендентной причины было бы бессмысленным и невозможным, и я должен был бы довольствоваться признанием того, что в данной мне непосредственно сфере существуют беспричинные явления. То же самое mutatis

[6] Circulus vitiosus (*л т.*) — порочный круг; приведение в качестве доказательства того, что само нуждается в доказательстве. — *О. Н.*

mutandis[7] действительно в отношении всех возможных опосредованных доказательств предметного бытия при помощи каких-либо заключений: они все основываются на принятии определенных онтологических отношений, которые со своей стороны очевидны для нас все же лишь потому или, напротив, вообще приобретают смысл потому, что мы молчаливо заранее признаем предметную реальность и имеем ее понятие.

Чтобы осознать проблему трансценденции во всей ее значимости, следует понять, что она, собственно, охватывает *две* различные проблемы, первая из которых, относительно легкая, зачастую рассматривается сама по себе, в то время как вторая, более загадочная, как правило, остается без внимания. Ведь обычно полагают, что проблема трансценденции исчерпывается вопросом: как человеческому сознанию в познании удается реальное *достижение* предмета, существующего независимо от него и вне его? Сколь ни сложна была бы с точки зрения господствующих понятий и эта проблема (настолько, что даже такой глубокий исследователь, как Н. Гартман, чувствует себя обязанным говорить также о «скачке сознания»[8], при этом стремление познания схватить истинный трансцендентный предмет как бы парализуется с самого начала, потому что познанное существует все же именно в «сознании», а не вне его), она легко решаема сама по себе и, в принципе, уже решена в различных системах (я укажу на «транссубъективизм» гуссерлевой феноменологии, «основную науку» Ремке и интуитивизм Н. Лосского)[9]. Для решения здесь необходимо лишь преодолеть ничем не подтвержденное допущение закрытости созна-

[7] С учетом соответствующих различий (*л т.*). — *О. Н.*

[8] См., например: *Н. Г ртм н.* К основоположению онтологии. Глава 10. Граница положения по эту сторону. СПб., 2003. (*N. Hartmann.* Zur Grundlegung der Ontologie // N. Hartmann. Ontologie. 4 Bände. Walter de Gruyter, Berlin 1935–1950.)

[9] Ср. теперь и P. Linke, Bild und Erkenntnis. «Philosophischer Anzeiger» II 1926.

ния и, следовательно, отражающего характера познания. Загадка знания решается сама собой, если представить себе познающее сознание так, как оно нам открывается именно феноменологически, т. е. не как закрытый сосуд, «имеющий» или «обладающий» лишь тем, что он содержит *в себе*, для которого внешнее ему остается для него недоступным, но подобным источнику света, к сущности которого принадлежит возможность при помощи луча достигать и освещать *то*, что само как раз не принадлежит к источнику света и является внешним по отношению к нему. Как излишне и бессмысленно спрашивать, выходит ли лампа из себя самой для того, чтобы схватить вещи, или удается ли вещам войти в лампу, чтобы быть ею освещенными, и как им это удается, ведь сущность источника света как раз и состоит в распространении световых лучей, столь же бессмысленно задаваться вопросом о том, как сознание достигает вещей или как вещи попадают в сознание, поскольку сознание по своему существу является именно лучом света, связью познающего субъекта и вещей. Именно это трансцендирование, выхождение за свои собственные границы, достижение бытия и схватывание бытия познающим сознанием есть первичное положение дел, которое просто должно быть констатировано и в отношении которого вообще нельзя задавать вопрос о «возможности». Также и кантовский вопрос о возможности «синтетических суждений априори» решается сам собой без помощи совершенно искусственных выводов, к которым пришел Кант, отвечая на него, если понять, что познающее сознание способно схватывать при помощи эмпирического восприятия не только единичное, hic et nunc[10] сущее, но также, посредством нечувственного усмотрения, и сверхвременные, а значит, всегда и везде действующие взаимосвязи. Когда мы избегаем подмены идеальной, сверхвременной и сверхпространственной природы познающего сознания естественными причинны-

[10] Здесь и теперь (*л т.*). — *О. Н.*

ми условиями взаимодействия внешней среды и нервной системы человека, взаимодействия, образующего, самое большее, необходимую внешнюю причину для идеальной деятельности познавания, мы узнаем, таким образом, основополагающее различие между обоими, и вся сложность усматривается нами как мнимая.

Однако тем самым проблема трансценденции во всей полноте своей значимости еще окончательно не решена. Ведь очевидно, что эта теория все же опирается на само *понятие* трансцендентного, на понятие сущего, независимого от познания, и это понятие она принимает заранее. Таким образом кроме вопроса о том, как человеческому сознанию удается схватывать в познании предмет, мы должны решить другой, более важный и трудный вопрос: что означает, собственно, это независимое от сознания предметное бытие и благодаря чему и как мы, на самом деле, приходим к этому понятию? Познающее сознание схватывает предметы именно потому, что оно их *позн ет*. Это утверждение выглядит не чем иным, как чистой тавтологией. Наоборот, понятие предметного бытия означает допущение бытия, независимого от возможности его познавания, т. е. бытия, поскольку оно вообще не познается. Раз я воспринимаю внешний предмет, то, конечно же в соответствии с принятым ранее воззрением, могу быть убежден в том, что я достигаю сам предмет, а не его субъективную картину или «идею» (возможность заблуждения, иллюзии и т. п. не принимается здесь во внимание). Но что во всем мире мне гарантирует, что существуют предметы, которые я вообще не воспринимаю, или что, к примеру, предмет в промежутке между двумя его восприятиями не перестает существовать? Почему я убежден в том, что, если закрою глаза, мир вокруг меня не перестанет существовать? *Может* ли это убеждение быть чем-то иным, чем «слепой» верой? Толстой в своем романе «Детство и отрочество» рассказывает о том, как он, будучи мальчиком, был охвачен (чисто философским) сомнением: ему казалось, что хитрые вещи притво-

ряются перед нашим взглядом, они изменяют свой облик и поведение настолько, что «между собой» представляются совершенно иными существами, чем в нашем присутствии; и он пытался много раз, резко оглядываясь, застать вещи, так сказать, врасплох. Так не должны ли мы действительно обладать этой, очевидно, противоречивой способностью *видеть что-то, не брос я н него взгляд*, чтобы представить себе предметную природу бытия, чтобы проверить опытом наше слепое убеждение в том, что вещи существуют независимо от нас и именно так, как мы их один раз узнали? Вера в предметную ценность нашего познания, таким образом, заключает в себе чудовищный парадокс, требующий философского объяснения.

Итак, нетрудно прийти к заключению, что теория познания всегда склоняется к отрицанию принципа трансценденции в качестве неправомерного и противоречивого допущения. И все же этот принцип, как уже говорилось, вообще не является произвольным допущением, предпосылкой, которая могла бы быть помыслена лишь гипотетически и потому могла бы отрицаться; напротив, он впервые обосновывает *смысл* познания, поскольку любая теория, отрицающая этот принцип, неизбежно впадает в противоречие, ведь она *в к честве* теории или познания как такового предполагает именно то, что в своем содержании отрицает. Ведь истина, на достижение которой претендует любая теория, любое суждение, представляет собой не что иное, как соответствие человеческого мнения и независимого от него бытия самих вещей. Любой идеалист, имманентист все же полагает, что вещи ведут себя на самом деле и действительно так, как он это представляет, совершенно независимо от случайного факта, *что* он высказывает это мнение. Даже абсолютный скептик впадает в известное противоречие, представляя отрицание любой истины как очевидную истину, а утверждение невозможности любого познания как точное знание, что, в конце концов, свидетельствует, что и он верит в положение вещей, суще-

ствующее независимо от его мнения. Известная, уже испробованная в античном скепсисе попытка смягчить это противоречие за счет утверждения сомнительности также и самого сомнения в свою очередь скатывается к regressus in infinitum[11]; она в общем-то больше не является осмысленным высказыванием, но ведет к осознанно невоплотимому, чисто иррациональному витанию в лишенной мысли тишине. В общем-то, мы могли бы приблизительно представить себе возможность пребывания в чисто имманентной сфере лишь в том случае, если нам удается помыслить нас самих в состоянии чисто иррационального, лишенного знания и потому неосознанного переживания, как, например, если бы мы могли представить себе состояние первого пробуждения из глубокого сна без сновидений или из состояния потери сознания[12].

Факт глубокой и неустранимой укорененности принципа трансценденции в самой сущности любого познания наилучшим образом становится очевиден в анализе суждения, в которое, в результате, должно облачаться любое познание или в котором оно должно себя выражать. Каждое суждение представляет собой двуединство субъекта и предиката

---

[11] Regressus in infinitum (*л т.*) — движение мысли назад в прослеживании причин и условий, в бесконечное, т. е. не имеющее завершения. Принципом такого движения является движение от обусловленного к условиям, от действия к причине.

[12] Тот факт, что существует еще и непредметное знание, образующее, собственно, последнюю и единственную основу любого познания, будем пытаться мы продемонстрировать далее; без этой предпосылки проблема предметного познания вообще оставалась бы неразрешимой. Однако это знание относится уже к совершенно иной, глубоко лежащей области, находящейся по ту сторону различия имманентности и трансцендентности и оставляемой нами пока без внимания. В любом случае всякое познание в обычном смысле слова, поскольку оно может быть выражено в суждении, уже является предметным. Ср. здесь красивые и чуткие размышления проф. Announcementsа в статье «О предметном и непредметном знании» в Schriften der philos. Fakultät der Universität Kowno 1927.

(мы здесь пока не принимаем во внимание так называемое бессубъектное суждение); в чем смысл этой необходимой формы познания? Рассмотренное с внешней стороны, оно представляет собой синтетическое объединение двух понятий в единство[13]. Известно, что Кантом однажды было гениально замечено, что это единство ни в коем случае не может быть добавочным и внешне исполняемым, ибо в противном случае его правомочность и его смысл были бы весьма сомнительными, но что оно должно быть совершенно первичным и исконным. Смысл связки гораздо глубже, чем простое внешнее объединение или совместное бытие; связь здесь глубже и интенсивнее. Языковая форма, объединяющая эту связь с глаголом «быть», не является случайной, но основана в самих вещах. Имеется в виду, что S действительно *есть* P, т. е. что к существу S относится возможность обладания P или, скорее, возможность быть P. С другой стороны, само S, если оно мыслится как определенность понятия, все же не может *быть* P; напротив, согласно закону противоречия, оно есть не-P. На самом деле S также понимается двояко: с одной стороны, как определенность A, которая связана с определенностью B, составляющей сущность предиката, а с другой стороны, как сверхпонятийное *целое*, которое не исчерпывается определенностью A и чей еще неопределенный остаток мы узнаем как другую определенность B (в качестве содержания пре-

[13] Тот факт, что все суждения в соответствии со своим логическим смыслом являются синтетическими и что «аналитических суждений» в кантовском смысле не существует, ясно продемонстрировал Н. Лосский в своей «Логике». Если рассматривается схема «аналитического суждения» SP есть P, в котором P образует частный момент субъекта, то очевидно, что это суждение уже *предпол г ет* понятие SP, т. е. необходимую связь между S и P, а тем самым *синтетическое суждение «S есть P»*. И в этом последнем суждении состоит все его предметное содержание, причем форма «SP есть P» вообще не является суждением с собственным предметным содержанием, но лишь психологической формой воспоминания о суждении «S есть P» или последующим отчетом о нем.

[Содержание]

диката) или в чьем остатке мы преднаходим эту определенность. Итак, по сути дела, суждение имеет форму: АХ есть В; целое, именно «предмет», который мы уже узнали как А, с необходимостью скрывает в себе и *есть* в этом смысле также В. (Из сказанного сама собой проясняется возможность и так называемого «бессубъектного суждения» в качестве первого определения «Х есть А»: «идет дождь» = «то, что до сих пор было неопределенным, *есть* дождь». Несложно было бы показать, что экзистенциальные суждения в логическом смысле также не образуют особую форму суждения, но могут быть сведены к этой *тетической* форме суждения, поскольку они не являются разновидностями синтетического суждения.)

Единственно важным для нас является здесь следующее. Субъект суждения ни в коем случае не представляет собой чистое понятие, идею, содержание познания: кроме опознанного частного содержания он содержит еще Х, изначально неопознанное и неизвестное «нечто», на которое и направлено наше познание. Однако этот Х или «нечто» мыслится не как что-то *неопределенное в себе*, а напротив, как лишь еще неопознанная определенность или как бесконечный комплекс определенностей, который, таким образом, определен в себе, не будучи нами узнан, а значит, не будучи *для н с* определен. Но когда мы схватываем в познании его определенность как В (как содержание предиката суждения), мы схватываем именно то, что в себе принадлежало субъекту суждения также до этого схватывания и независимо от него. *Ит к, к ждый субъект суждения является предметом* в смысле независимого от познания содержания, и лишь в этом постепенном, постоянно проникающем дальше прояснении, просветлении в себе сущего состоит смысл познания. Двуединство суждения в качестве единства субъекта и предиката объяснимо как раз благодаря тому, что оно отображает предметное, сущее в себе единство уже познанных и в акте суждения лишь демонстрирующих себя частных содержаний, коротко говоря, потому что

оно отображает двуединство предмета и содержания познания. Любое суждение, таким образом, является свидетельством того, что в познании мы имеем дело не с содержаниями, но в то же время с тем, что образует противоположность содержанию познания, — с некоторым X, с независимым от познания мыслимым. Неизвестное, то, на что направлено познание до своего исполнения, что именно в этой форме представляется познанию и что ему непосредственно очевидно, является единственным промежуточным и исходным пунктом, а также смыслообразующим моментом познания. Тем самым мы достигли нового парадоксального изменения проблемы предмета, которое может быть рассмотрено в качестве предварительного условия действительного решения проблемы трансценденции: именно неданное, неизвестное, потаенное является тем, что действительно абсолютно изначально «противостоит» познающему сознанию. Сократовское «знание о незнании», «docta ignorantia» является единственным подлинным исходным пунктом теории познания, действительно усматривающей сущность познания. Ясно и определенно должна быть зафиксирована основополагающая, да и, по сути дела, сама собой разумеющаяся точка зрения: в сущности любого познания как такового лежит первичное отношение к тому, что кажется противоположным познанию, к его корреляционному пункту, невоспринимаемому в познании, к самому предмету.

Однако тем самым проблема трансценденции в ее действительном значении еще не нашла своего окончательного решения. Ведь, исходя из господствующих привычек мышления, здесь вновь сама собой возникает попытка идеалистического перетолкования указанного фундаментального положения вещей, как это и делает, к примеру, «марбургская школа». Достаточно просто прийти к заключению, что этот X, «неизвестное», «или сам предмет» есть не более чем сущностный момент познающей структуры или самой функции познания, т.е. момент, который в себе самом все же имманентен царству познания. И это относится к су-

ществу самого познания, поскольку оно никогда не может быть чем-то готовым, законченно-успокоенным, но всегда двуединством неопределенного-к-определяемому и уже определенного, оно содержит в себе динамику перехода от первого ко второму.

Избегая здесь повторения другими словами того, что уже было сказано о недостаточности идеализма [Erkenntnisidealismus], мы должны заметить, что здесь налицо как минимум двусмысленность, quaternio terminorum[14]. Ведь одним термином «познание» здесь обозначаются две вещи, существенно отличающиеся друг от друга: с одной стороны, реальное *позн ние*, «обладание» содержаниями познания или, что то же, действительное *позн ние, кту льное получение* знаний и, с другой стороны, не содержащее еще знания, лежащее в основе познания изначальное отношение к предмету познания, к X. Конечно, здесь можно было бы заметить, что речь идет лишь о терминологии. На это следует ответить, *во-первых*, что термин не является «пустым звуком», но понятием, т.е. прояснением сущности вещи. Именно этот вопрос имеет большое значение: как должно называться это целое, это последнее единство, объемлющее отношение познающего субъекта к предмету и изначально обосновывающее актуальное познание как нечто уже вторичное. И *во-вторых*: на самом деле недостаточно представить X, функцию неизвестного предмета как нечто последнее, в конечном итоге, не поддающееся объяснению: сначала должен быть продемонстрирован его истинный смысл и его возможность. Выбранное нами направление совершенно правильно утверждает, что в познании, собственно, ничто не дается непосредственно, но лишь *з д -ется*. Нужно лишь не забывать добавлять: кроме *с мой з - д чи*, которая все же *должн быть* просто *д н* (если мы не хотим прийти к regressus ad infinitum, который исклю-

[14] Учетверение термина (*л т.*) — логическая ошибка в заключении, возникающая благодаря двусмысленному употреблению понятия.

чал бы не только конец познания, как это в данном случае и утверждается, но, что еще хуже, любое *н ч ло* познания). Каждый ответ на вопрос предполагает возможность вопроса и через это мы приходим к последней проблеме: что тогда означает вопрос как таковой и благодаря чему он возможен? Не проблема истинного ответа на вопрос о познании, но проблема *вопрос* , самой *з д чи* познания является центральной проблемой теории познания, решение которой влечет за собой решение проблемы ответа. И это не является несостоятельным объяснением теории познания, как то утверждает Наторп, говоря, что вопрос о возможности самого вопроса излишен и бессмысленен. Поскольку любое познание (разумеется, рассмотренное в соответствии со своим смыслом не психологически, но логически) является решением задачи, ответом на вопрос, то именно в вопросе наилучшим образом проясняется изначальная установка познания. И важнейшим здесь является следующее. Вопросительная установка является не каким-то имманентно мыслимым отношением, но именно отношением познающего сознания к некоторому «нечто», которое в своем внутреннем, скрытом содержании мыслится совершенно независимым от любого познания, а также от любого актуального вопросительного отношения. X, познаваемый предмет — это не имманентный структурный момент познания или сознания: в познающем сознании он является лишь экспонентом, представителем в-себе-сущего или, более того, он является самим в-себе-сущим, непосредственно демонстрирующим себя в познающем сознании. В этом состоит как минимум единственный истинный феноменологически фиксируемый смысл любого вопроса, т. е. любой интенции познания. И здесь возникает вопрос, на который, скорее всего, вообще нельзя ответить при помощи какого-либо понятия имманентности: как вообще возможно подобное отношение?

Правильное методическое отношение к проблеме может быть сформулировано и так: Возможность объясне-

ния трансцендентного посредством каких-либо понятий, почерпнутых в сфере имманентного, исключается с самого начала, поскольку «трансценденция» образует точную контрадикторную противоположность «имманентности». Для осуществления этой возможности мы должны достичь совершенно иной, высшей гносеологической инстанции, которая бы заключала в себе эту противоположность между «имманентным» и «трансцендентным» и обосновывала бы ее. Достигнутый нами предварительный результат, согласно которому изначальное в познании должно быть «неданным», парадоксален, однако он соответствует постановке вопроса и содержит в себе первое прояснение предложенного здесь пути. Мы теперь приступаем к чисто систематическому исследованию проблемы трансценденции, не обращаясь более к критическому рассмотрению других направлений мышления.

II

Ранее было установлено, что принцип трансценденции не доказуем опосредованно, при помощи каких-либо заключений. Он или каким-то образом непосредственно очевиден, или остается для нас вечной загадкой. Но для господствующей привычки мышления самоочевидность трансцендентного представляет собой противоречие, поскольку «самоочевидное», «непосредственно-данное» обязательно совпадает с «имманентным». Поэтому, чтобы открыть путь к осуществлению нашей задачи, необходимо для начала строго и досконально исследовать понятие имманентности. Возьмем кажущееся пока что очевидным утверждение, что непосредственно дано лишь «имманентное», и зададимся теперь вопросом о том, *что*, собственно, какое содержание является действительно и строго имманентным.

Отправной точкой нам послужит декартовское «cogito ergo sum», которое, по сути дела, является исходным пунктом любого идеализма. Разумеется, не нужно оговари-

[Содержание]

вать особо, что к «ego» не относится ни мое тело, ни даже моя действительная психическая жизнь, поскольку оба являются лишь «мыслимым содержанием», т.е. моим «представлением», чья очевидность в смысле бытия, независимого от моего сознания, столь же мало доказуема непосредственно, как и бытие внешних предметов. Известно, что «ego» в данном случае — это лишь «чистое мыслящее я». Теперь спросим: является ли это «я» действительно имманентным, непосредственно данным и, тем самым, возвышающимся надо всяким сомнением? Достаточно вспомнить о бесконечном и трудном философском споре по поводу понятия «субъекта», «мыслящего я», чтобы убедиться в том, что дело обстоит не так. Как известно, Юм, в отличие от Декарта, утверждает, что в области действительно имманентно данного встречаются лишь отдельные «восприятия» или «идеи» и никогда «я». Не подлежит сомнению, что Юм, по сравнению с Декартом, в этой постановке вопроса обладал большей правотой. Мое «я» должно нести или заключать в себе все содержания моего сознания, т. е. не только настоящие, но также прошлые и будущие. Но может ли нечто прошлое и будущее вообще быть имманентно, непосредственно дано? Прошлое мы схватываем благодаря воспоминанию, будущее — благодаря предвидению и фантазии, оба в качестве трансцендентного нам, не стоящего непосредственно перед нами, не даны, и, как известно, в их познании мы всегда можем заблуждаться. Прошлого *уже нет*, будущего *еще нет*; а значит, оба *не существуют* в качестве имманентно данного. Очевидно, что то же самое и в той же степени должно относиться и ко мне самому, и к объективному миру. Откуда, собственно, у меня возникает абсолютная уверенность в том, что я существую как постоянное, длящееся во времени или сверхвременное сущее? Разве нельзя также помыслить, что я существую лишь в этот миг настоящего, в котором я себя осознаю, что я обладаю, так сказать, лишь существованием в момент восприятия

и что все мое прошлое и будущее являются не более чем «идеями», «содержаниями сознания» этого моментального «я»? И как бы ни ужасала гипотеза несуществования «я» в обычном смысле, она в принципе не отличается от общепризнанной идеи несуществования «я» до его рождения и (как минимум для неверующих) после его смерти. Говоря коротко, несуществование «я», длящегося во времени, может быть помыслено, и этого достаточно (согласно известному декартовскому методическому принципу), чтобы сомневаться в бытии «я». Итак, ни идеализм сознания, ни даже солипсизм не представляют собой последовательный имманентизм. Строго имманентным, действительно непосредственно данным, а значит схватываемым в бытии с очевидностью может быть лишь момент настоящего. На самом деле последовательным проведением принципа имманентности мог бы быть лишь «идеализм момента» («моментизм»). Кроме содержания момента, ничто не дано по настоящему имманентно, действительно надежно в своем бытии; все остальное есть лишь представление, лишь идея, посредством которой мы проблематично мыслим нечто трансцендентное, не будучи способны убедить себя в нем.

Имманентное сократилось для нас до последнего минимума, до точки. Мы вкусили гносеологический скептицизм до последней капли, и «откровение» очевидной реальности, которое Декарт полагал усмотренным и пережитым в «cogito ergo sum», оказалось иллюзией. Кажется, что из этого моментального идеализма, для которого все бытие погружено в ночь «представления», нет выхода к свету познания бытия.

Но именно лишь кажется. Первое, что здесь должно быть сказано для точного определения «действительно имманентного», — это что оно может быть определено не как «идея» или «представление» и не как «моментальное *я*». «Идея» или «представление» является тем, что схватывается или охватывается «я», что является частным

[Содержание]

моментом сознания; и «я» есть именно схватывающий или охватывающий принцип. Но здесь, в момент переживания больше не существует охватывающего и схватывающего, не существует «я», которое еще противостояло бы переживаемым, текущим содержаниям. Это есть простое «нечто», которое наличествует именно как простое и неразложимое. Для прояснения этой точки зрения вновь представим себе конкретное состояние сознания, опять-таки первое мгновение после пробуждения ото сна без сновидений или глубокого обморока, когда все наше сознательное бытие исчерпывается лишь звоном в ушах. Само собой разумеется, предложение «у меня звенит в ушах (или я слышу звон)» точно не воспроизводит конкретное состояние сознания, ибо последнее состоит не только из имманентного описания того, что здесь действительно происходит или случается, но лишь последующую рефлексию над этим состоянием, осуществляемую пробудившимся познающим сознанием. *В с мом состоянии* содержится столь же мало «я имею», сколь и всего предметного мира. Оно исчерпывается простым шумом; лишь шум наличествует действительно; все остальное домысливается позже.

Итак, с переходом от обычного идеализма к «моментизму» (мы не должны больше говорить «идеализм момента», поскольку тем самым опять было бы сказано слишком много) количество строго имманентного было сведено к минимуму, но в то же время *к чество* имманентного существенно изменилось. Это больше не идея, не действительно имманентное «я», но недефинируемое «нечто». Само собой разумеется, что это «нечто» не является ни «внешним», «объективным» бытием, ни «содержанием сознания» или «идеей», несмотря на склонность господствующей привычки мышления перетолковывать его таким образом. В том случае, когда происходит принципиальный отказ от какого-либо перетолкования, от любой попытки истолкования, наличествующее здесь имманентно представляет собой такое «нечто», которое

еще совершенно нейтрально в отношении объективности и субъективности и которое, используя выражение Н. Гартмана, лежит по «ту сторону идеализма и реализма». Как реализм, так и идеализм в противоположность чисто имманентному «нечто» (к которому нас приводит декартовское cogito ergo sum) уже является теорией, толкованием, т.е. использованием чего-то неданного, трансцендентного. Полученное таким образом изменение качества состоит в том, что мы схватываем здесь лежащий глубоко слой, из которого впервые может развиваться противоположность между «идеальным» и «реальным» и который сам остается ею не затронутым. В действительности, если мы, к примеру, психологически последуем дальнейшему развитию элементарного, продемонстрированного нами состояния, то мы заметим, что из него, из этого элементарного «шума» образуется суждение «я слышу шум». Непосредственное нечто дифференцирует себя в отношение между познающим субъектом и опознанным содержанием. Если мы возьмем в этом примере вместо «шума» некоторое содержание, воспринятое не как просто «внешнее», например чужое лицо, находящееся передо мной в тот момент, когда я пробуждаюсь от потери сознания, то положение дел станет намного яснее. Недефинируемое первичное нечто преобразуется тут же в суждение «здесь есть человеческое лицо», которое также может быть выражено в суждении «я вижу человеческое лицо». Индифферентное «нечто» распалось на субъект и объект, на познающее сознание и познанный предмет.

Но, если приглядеться повнимательнее, окажется, что в результате этого мыслительного эксперимента качество чисто имманентного, первично данного по сравнению с идеалистическим тезисом существенно изменилось. И если нам придется заметить, что оно нейтрально и в отношении пары противоположностей «субъективное-объективное» и потому не может быть истолковано ни идеалистически, ни «реалистически», то также должно быть указано,

что в данном случае реальность исключается лишь в смысле *предметного бытия*. А если рассматривать дело более широко, то не менее очевидно, что это непосредственное «нечто» действительно *есть*, т. е. что мы здесь действительно имеем дело с *бытием*. Когда избегают подмены бытия в его самом общем значении предметным бытием, само собой проясняется, что как раз не познание или сознание, но бытие как таковое является изначальным и самым широким понятием, которое только и может быть использовано для характеристики чисто имманентного. В этом смысле «идеализм», любое познание, любое представление неизбежно является «реализмом»; и когда идеализм ошибочно утверждает, что чисто имманентным, а значит, единственно очевидным бытием является лишь «сознание», «познание», «идея», то он полагает все же, что тем самым схватывается очевидное *бытие*. «Cogito ergo sum» Декарта, образующее в определенном смысле типичное основание идеализма, мыслится в то же время как откровение истинного, несомненного, неопровержимого, устойчивого *бытия* (ср., например, аналогичные размышления Августина). Усмотрев однажды, что чисто имманентное «моментальное нечто» не должно истолковываться идеалистически как сознание или идея (на том основании, что оно как раз вообще не должно истолковываться, но просто восприниматься), мы тем самым еще до решения проблемы трансценденции преодолели идеализм и достигли абсолютного реализма. Самым непосредственным, самым очевидным, самым изначальным является не сознание и не идея, но простое *бытие*, не наделенное какими-либо точными гносеологическими параметрами, но обладающее полной определенностью, которая вообще отличает бытие от небытия. Любое «нечто» представляет собой, в итоге, непосредственно сущее бытие; несущего нечто не существует. Ведь лишь само бытие в этом своем самом общем значении является «высшим родом»; субъект, сознание, познание не может быть изначальным, совершенно непосредственно очевидным, поскольку оно

[Содержание]

должно все-таки именно *быть*, т.е. соучаствовать в бытии, а значит, мыслимо лишь как ответвление бытия.

Конечно, и здесь можно склоняться ко мнению, что все это есть не более чем изменение терминологии, которое ни в коей мере не приближает нас к существенному решению проблемы. Мы же утверждаем, что тем самым уже сделали один важный, даже в принципе основополагающий шаг в решении нашей задачи. Правда, проблема трансценденции остается такой загадочной, как и раньше, поскольку мы пока глубоко погружены в чисто «имманентное». И все же мы здесь достигли одного: мы узнали бытие, которое, не будучи трансцендентным, при этом вовсе не является «познанием» или «субъектом», самое первичное, элементарное бытие. Вся возможность позитивного решения проблемы познания, в том числе и познания метафизического, зависит все же от того, найдем ли мы точку бытия, не затронутую проблематикой предметного бытия (как это было усмотрено Августином и Декартом). Как раз здесь мы имеем ту точку, которая должна послужить нам внешним концом нити Ариадны при проникновении в лабиринт бытия. То очень важное, что уже было нами получено, может быть выражено и так: не «я», субъект, сознание является носителем бытия; напротив, оно само *охв чено бытием*, оно представляет собой не то, что несет бытие, но то, что носимо бытием. Существует бытие, которое мы *достиг ем* не только через наше сознание или через наше познание, но бытие, которое проявляет себя непосредственно, чистое *бессубъектное бытие*, которое мы не *имеем*, но мы *есть* оно. Дело заключается как раз в том, чтобы мы *з метили* это первичное бытие, дали себе в нем отчет. Идеализм преодолевается не при помощи «реализма» в обычном смысле этого слова, усматривающего лишь «внешнее», предметность и как бы охваченного внутренней слепотой; это может произойти лишь в том случае, когда мы последуем тем путем, которым идет сам идеализм, в определенном смысле через углубление во «внутрен-

нее бытие», только мы в этом углублении достигаем той точки, которая является ни «внутренней», ни «внешней», но совершенно нейтральной и благодаря этому может служить в качестве связующего звена между «внутренним» и «внешним».

И здесь следует второй, столь же важный шаг. Мы спрашиваем: является ли этот имманентный минимум бытия, это «моментальное нечто» *действительно* единственным непосредственно данным и самоочевидным? Действительно ли оно, как нам кажется, представляет собой совершенно непосредственное и в себе основывающееся или мы должны в поисках «самого непосредственного» продвинуться еще дальше? Вопрос решится, если мы поймем, что это «моментальное нечто», по сути дела, немыслимо в качестве чего-то совершенно конкретного, но может считаться лишь абстракцией. И приведенный нами в разъяснительных целях пример смутного состояния при пробуждении от потери сознания может быть помыслен не как готовый, конкретный, в себе основывающийся способ бытия, но лишь как переходный момент, в себе самом уже содержащий потенцию чего-то другого; более того, он может быть помыслен и определен как раз лишь с точки зрения этого другого. Мы уже говорили: чисто имманентным может быть лишь миг настоящего. Но что представляет собой миг настоящего, как ни просто абстрактно проведенную границу между прошлым и будущим? Настоящее в строгом логическом смысле слова представляет собой, так сказать, математический пункт в вертикальном потоке времени, в котором свершающееся пересекается с горизонтальной линией нашего взгляда и благодаря этому становится имманентным. Если помыслить этот временной поток несуществующим, то ничего больше и не может быть дано имманентно. Ведь само время не находится в покое и момент не является минимальным отрезком времени, но лишь абстрактно-математической границей, пограничным понятием, а граница между двумя ничто есть бессмыслица. Если бы попытались

заметить, что настоящее в качестве имманентной сферы понимается не как математическое пограничное понятие, но как конкретное настоящее в психологическом смысле, тем самым, все же, во-первых, уже утверждается имманентность следующих, отграниченных в настоящем (в строгом смысле) частных отрезков прошлого и будущего, и, во-вторых, становится сложно определить, где, собственно, пролегает граница *этого* настоящего. Если бы даже настоящее представлялось в качестве единственной позитивной точки бытия между двумя пустыми отрезками времени, тем самым (если не принимать во внимание невозможность «абсолютно пустого времени») уже утверждалось бы, что моментальное нечто все же не является единственным, данным нам непосредственно, поскольку даже «пустые отрезки» в логическом смысле также не представляют собой чистое ничто, но опять-таки «нечто».

Положение дел можно выразить и так. В самом определении строго имманентного как «моментального нечто» вновь содержится нечто, превосходящее строго имманентную сферу. Ибо «момент» представляет собой как раз временное понятие, которое можно помыслить лишь как точку на линии времени и которое вне этой связи теряет свой смысл. Но, поскольку мы все же можем схватить чисто имманентное не иначе как в качестве «теперь передо мной стоящего», т. е. должны использовать понятие момента, становится ясно, что чисто имманентное доступно не иначе как в связи с неимманентным и лишь на его основе. Само собой разумеется, что *д но* в смысле непосредственной познаваемости содержания, в смысле открыто стоящего перед нами лишь содержание «теперь»; но и это данное отнюдь не является самым непосредственным, которым мы обладаем, поскольку оно постигаемо не иначе как в связи с неданным, но все же непосредственно очевидным времяобъемлющим целым, о котором мы, разумеется, не знаем, *чем* оно является, но зато с последней очевидностью усматриваем, *что* оно существует.

[Содержание]

То же самое действует по аналогии и для пространственной связи (в содержании пространственного восприятия). Нечто, воспринимаемое непосредственно «здесь мною», например цветовое пятно, мыслимо не иначе, как часть какого-то пространственно большего, какой-то охватывающей его пространственной области, неданной, но все же непосредственно очевидной. Имманентно данное в пространстве вообще не может быть помыслено в качестве «отдельно существующего», полностью изолированного. Можно сказать, что вместе с ним все-таки дано и все оставшееся неданное пространство. Когда мы не обращаем на него внимание, мы остаемся сконцентрированными на том, что лежит именно в этом единственном поле наблюдения, и, разумеется, не знаем, каково содержание этой широкой, не данной нам пространственной области; но то, что бытие не исчерпывается полем нашего наблюдения, что ограниченное в пространстве, которое мы, по сути дела, и схватываем, есть лишь часть чего-то большего, неданного, скрытого от нас, это мы знаем с предельной очевидностью. Особенно характерной, в силу своего символического значения, является здесь очевидность неданного, глубоко лежащего измерения. Нам нет необходимости здесь вдаваться в сложные проблемы психологии пространственного восприятия. Но, если рассматривать с чисто феноменологической точки зрения, все же становится очевидно, что каждая, стоящая передо мной и данная мне непосредственно плоскость в то же время скрывает от меня *леж щее з ней*. Это лежащее позади и глубже в своем непосредственном содержании скрыто от меня, а в своем неизвестном бытии, напротив, совершенно очевидно. Зачастую нет ничего сложнее, чем открывать для содержательного познания такую скрытую «глубину», «лежащее глубоко»; достаточно вспомнить об искусстве врачебной диагностики процессов, происходящих внутри живого человеческого тела, или геологические гипотезы центра земного шара; однако то, *что* эта глубина вообще существует, не является заключением,

«гипотезой», но некоторым непосредственно очевидным положением вещей, поскольку каждое открыто предстоящее познается как нечто внешнее, т. е. как нечто, скрывающее от нас внутреннюю сущность и открывающее, в то же время, свое наличное бытие. Если поразмышлять над тем, какое значение для проблемы метафизики имеет понятие «проникновение во внутреннюю сущность вещей» (в общем символическом значении), становится очевидно, какую возможность непрямого объяснения открывает нам описанное положение вещей. Если все непосредственно данное (как в буквальном, так и в символическом смысле) представляет собой нечто «лишь внешнее, поверхностное», скрывающее и утаивающее от нас внутреннюю сущность, глубоколежащее, к которому мы стремимся проникнуть, то не менее очевидно и то, что это внешнее воспринимаемо лишь как частный момент, принадлежащий целому, в свою очередь обладающему внутренней сущностью, т. е. что имеющееся бытие скрытого нечто дано вместе с открыто предстоящим. Каждое открыто предстоящее пространственное содержание в качестве ограниченного или незаконченного предполагает, так сказать, свое неданное продолжение.

Теперь мы приходим к тем же рассуждениям в их важнейшем, самом общем смысле. Ранее мы увидели, что определение чисто имманентного как «*момент льного* нечто» содержит отношение ко времени, т. е. к чему-то неимманентному. Но мы также можем сказать, что уже самое элементарное, что мы вообще можем высказать о чисто имманентном содержании, а именно что оно есть «нечто», указывает также и на нечто неданное. На самом деле, нечто есть определенное нечто, лишь поскольку оно *отделяет* себя от «чего-то другого», от «другого» вообще. Нечто уже предполагает связь с «иным». То же мы усмотрели и для определенного «теперь» и «здесь», которое вообще не мыслимо и не дано без непосредственного отношения к «не-теперь» и «не-здесь, в другом месте». В общей форме

это действительно и в отношении всего, что каким-то образом определено и в этом смысле «дано», «открыто» нам; каждое нечто мыслимо не иначе, как в связи с «нечто и чем-то иным». Никакое «нечто» не может быть дано полностью изолированным, лишь для себя. Любое нечто представляет собой часть, уже предполагающую целое или то последующее, к которому оно принадлежит; любое нечто есть лишь потому определенное нечто, потому что оно выходит за свои границы. Итак, любое имманентное или «имманентно данное» дано лишь благодаря тому, что оно постигается как часть неданного отношения. Тем самым само это отношение, не будучи «данным», является логически очевиднее и изначальнее, чем любое «данное», поскольку последнее вообще мыслимо лишь как производное от него.

Это положение вещей является абсолютно очевидным, укорененным в последних основаниях мыслимости как таковой, и даже гипотетическая попытка его отрицания с самого начала оказывается несостоятельной, не может достигнуть своей цели и, наоборот, непосредственно свидетельствует о том, что она пытается отрицать. На самом деле, если мы попробуем в духе теорий имманентности утверждать, что «*лишь* данное является непосредственно очевидным», вступив при этом в противоречие с тем, что уже было прояснено, то слово «*лишь*» имеет значение отрицания всего остального. «Лишь данное как раз и означает ничего другого». Но откуда я, собственно, беру тогда это «другое», которое я при этом отрицаю? Если бы не было другого, то нечего было бы отрицать, то не было бы самого отрицания, а тем самым самого смысла теории имманентности. Любой имманентный тезис, по сути дела, опровергает себя; запрет на пересечение границы имманентного (как и любой запрет) был бы совершенно бессмысленным и бесцельным, если бы запрещенное в себе самом было невозможно, если бы не существовало тамбытия, к которому можно было бы перейти. «В конце

мира» совершенно бессмысленно выставлять таможенный контроль. Но в нашем случае этот запрет (если бы он был возможен) был бы не просто бессмысленен, но именно немыслим: если бы трансцендентное действительно не существовало, то сам запрет мыслить его был бы немыслим, поскольку он сам уже содержит мыслительное отношение к запрещенному. Отрицание установленного нами отношения является совершенно немыслимым, поскольку оно само как раз и образует предпосылку любого осмысленного отрицания.

Сейчас мы хотим представить полученный результат в обобщенном виде. Имманентно данное и непосредственно очевидное не являются взаимозаменяемыми понятиями; первое есть, напротив, лишь часть последнего. Кроме имманентно данного мы точно так же имеем непосредственно-очевидное скрытое «*имеющееся*». Выдвинутое нами ранее требование усмотрения того, на что мы не смотрим, действительно *исполнено*. Утверждение, что непосредственно очевидным для нас является то, что стоит непотаенным перед нами здесь и теперь, подобно написанному на ровной стене, есть не более чем предрассудок, результат туманного и незавершенного анализа; «очевидное» и «непосредственно познаваемое» как раз не являются синонимами[15]. Очевидно также и скрытое, неизвестное, не-узнанное именно *к к т ковое*. И здесь нет двух различных «очевидностей», суммируемых нами лишь задним числом. Очевидным является именно некое законченное единое, первичное целое, в котором «данное», «открыто предстоящее» содержится как интегрированный частный момент, потому что оно вообще дано лишь благодаря этому, потому что оно выделяется на широком, окружающем его поле «неданного». Итак,

---

[15] Глубокий логический анализ, который не может быть здесь осуществлен, как раз показал бы, что в названном смысле вообще *ничего* не дано как «непосредственно познаваемое»; это же прояснили и наши исследования о значении X в познании, которые были приведены выше.

первым, действительно первичным является «имеющееся» как единство данного и неданного, как единство «нечто» и неопределенного, неограниченного «остатка». Попытка определить непосредственно очевидное нам ни в коем случае не должна приводить к тому, чтобы мы мыслили его исчерпывающе как нечто определенное. Она может осуществиться лишь в смысле docta ignoratia, непосредственного знания о незнании. Непосредственно-очевидным является как раз не «нечто определенное», но лишь «нечто и другое большее».

Но если взглянуть точнее, то наш результат скрывает в себе еще кое-что, остававшееся до сих пор не замеченным. Может ли непосредственно данное «иное» вообще быть помыслено как ограниченное? Может ли оно означать «нечто другое» в смысле *некоторого* другого? Напротив, совершенно ясно, что под ним понимается не то или это иное, но иное вообще, само начало иного бытия. Оно охватывает в себе, таким образом, «все иное вообще». Оно представляет собой саму сущность неограниченности, неисчерпаемости. Вместе с каждым отдельным данным нам «нечто» с очевидностью «дано» также наличное бытие всего иного вообще, разумеется, не как узнанное и определенное, но в своей неопределенности, именно как потенциальной направленности на все иное. Простое проясненное нами обстоятельство, что мы всегда с очевидностью имеем «нечто и еще большее», само означает потенциальное обладание *бесконечностью*. Чистая безграничность как таковая, возможность «дальнейшего продвижения», то, что называется «потенциальной бесконечностью», основана все-таки в актуальной бесконечности. Для продвижения нужно обладать именно неограниченным пространством. Если обратить эту всеобщую самоочевидную связь на рассмотренное нами положение вещей, то становится само собой очевидно, что вместе с каждым данным ограниченным нечто дана бесконечная полнота «иного» или что она имеется у нас с не-

посредственной очевидностью, не будучи актуально данной.

Обобщая теперь полученный нами результат, сформулируем его следующим образом: Когда мы пытаемся зафиксировать действительно строго имманентное, оно становится для нас *минимумом*, который в качестве такового не может быть помыслен иначе, как на основе *м ксимум* . *Бесконечно м лое* содержит в себе в то же время очевидность *бесконечно большого*, поскольку оно с необходимостью указывает на лежащее за ним, но не в определенном направлении, т. е. не на нечто ограниченное, а на иное, широкое *вообще*. Таким образом, наиболее первичным и самоочевидным является не *д нный* минимум, но, так сказать, *путь* от него к неданному максимуму, тем самым желаемое единство данного с неданной бесконечностью.

И теперь нам остается сделать последний шаг. Вспомним о нашем исходном пункте. Само имманентное «моментальное нечто», которое для нас теперь преобразовалось в наличное бытие бесконечной потенциальной всеохватывающей полноты, являлось для нас все же остатком «cogito ergo sum». Нечто и все, что с ним со-дано, относится не только к сфере содержания познания, к сфере объекта. Напротив, оно охватывает как содержание, так и субъект познания, это есть нечто, вне которого вообще ничего не остается в остатке. Тем самым непосредственно имеющаяся у нас полнота в свою очередь не является лишь полнотой того, что стоит *перед н ми*, на что мы направлены; напротив, эта полнота охватывает и нас самих; она находится не перед нами, но вокруг нас, она заполняет и охватывает нас со всех сторон так, что *мы н ходимся в ней*. Благодаря тому, что «моментальное нечто», пока еще совершенно нейтральное в смысле объективности и субъективности, лежащее вне этого различия, схваченное нами в результате как элементарное бытие, преобразовалось в бесконечную полноту, оно разрослось до *бсолютного бытия*, которое уже больше не лежит «по эту сторо-

ну» противоположной пары субъект-объект, но содержит ее *в себе* и производит ее из себя. Непосредственным, изначальным является не бытие-для-нас, как утверждает идеализм, и не бытие вне нас, ибо каким образом оно могло бы стать для нас очевидным, но *бытие, в котором мы н ходимся* и из которого мы выделяем себя как частный момент, как его выражение и ответвление, как это делает любое определенное, имманентно данное нечто в *содерж нии* познания. Вместо cogito ergo sum мы должны теперь сказать: cogito ergo est ipsum esse infinitum[16]. Не «я», мое «сознание», мое познание или даже познание вообще, но единство бытия является действительно первичным. Каждый момент нашего собственного наличного бытия и каждое, имманентно данное здесь и теперь «нечто» в принципе основано в этом неопределенном бытии и становится для нас очевидным лишь на его основе. Чтобы что-то знать, нужно все же уже самому быть и иметь ви́дение бытия; и это двоякое бытие в конечном итоге представляет собой бытие вообще.

Тем самым мы достигли бытия, которое, не являясь предметным, все же не образует контрадикторную противоположность предметному бытию в качестве бытия, строго имманентного я, существующего в нас или связанного с я; оно представляет собой бытие как единство, связывающее предметное бытие с бытием «я» или, скорее, лишь из себя самого развивающего это двуединство. Благодаря этому решается проблема трансценденции. Ведь что мы теперь, собственно, понимаем под трансценденцией в смысле предметного бытия? Номинальное определение, обозначающее среди прочего независимость содержаний от нашего познавательного отношения к ним, приобретает то значение, что мы каким-то образом вне познавательного отношения имеем уверенность в них, что они каким-то образом — как раз вне познавательного от-

[16] «Мыслю, следовательно есть бесконечное бытие» (*л т.*). — *О. Н.*

ношения — имеются у нас прочно и нерушимо. Для обычной точки зрения, представляющей познание в качестве *единственного* отношения субъекта к объекту, это отношение оказывается, в конечном итоге, чем-то непонятным и противоречивым; и все же, как было показано, оно предпосылается любому познанию и обосновывает его смысл. Оно легко поддается объяснению из открытого нами положения вещей и не содержит в себе ничего противоречивого или проблематичного. Кроме познавательной связи мы имеем изначальное *онтическое* отношение ко всеохватывающему единству бытия вообще, для которого познаваемые объекты являются частными содержаниями. Скептический вопрос, действительно ли познанные нами содержания *существуют* независимо от нашего познания в том числе здесь и там, где мы их не схватываем в нашем познании, сводится, в соответствии со своим смыслом, к одному простому вопросу: остаются ли те или иные единичные содержания долгое время неизменными, изменяются ли они или заменяются иными содержаниями. Ведь самоочевидное бытие само в себе не может быть бессодержательным, прерывистым, оно представляет собой внутреннее единство и потому с необходимостью непрерывно. И этот последний вопрос решается просто, исходя из наших знаний всеобщих законов бытия. Бессмысленно мучиться метафизическим вопросом о том, продолжит ли, к примеру, видимый мною в данный момент стол свое действительное существование, если я закрою глаза или отвернусь от него. Он или останется стоять на своем месте, или, возможно, будет унесен, или с ним произойдет еще какое-то изменение; в любом случае *что-то* должно существовать в каждом отрезке бытия, поскольку ничего не существует, и вопрос состоит лишь в том, *что*, собственно, представляет собой это что-то. Итак, решающим является не вопрос о том, может *ли нечто вообще* быть воспринятым или узнанным, но лишь, *что* это может быть, каким содержанием я располагаю. Предметный характер бы-

тия, уверенность в том, что оно существует независимо от познавательного отношения, гарантирована раз и навсегда благодаря тому, что каждое отдельное содержание укоренено во всеохватывающем единстве бытия вообще, а само это единство является самым первичным и очевидным, так что отрицание или сомнение в его абсолютности является бессмысленным и невыполнимым. Если бы мир состоял из отдельных, изолированных и независимых друг от друга кусков и если бы эти отдельные куски были бы совершенно чужды нам и мы имели к ним лишь поверхностное отношение, то не существовало бы вообще никакой гарантии бытия вне познавательного отношения к нам, поскольку в данном случае «обладание» ими могло бы состоять лишь во внешней встрече с ними, т. е. в познавательном отношении. Но поскольку все единичное вообще, в том числе и познающий субъект, охватывается изначальным неделимым единством и погружено в него, то это «обладание» не является внешней встречей, но изначальным неделимо-прочным вечным совместным бытием. Человеческий дух не оторван от вещей, не заключен в тюремную камеру; он сам принадлежит к великой всесвязности бытия, которая охватывает его не только внешне, но также внутреннее омывает и пронизывает его. Ему непосредственно дан не он сам, но именно вечное и всеохватывающее целое; он *есть* в этом целом, и вне этого бытия-в-целом его существование совершенно немыслимо. Поэтому общность с вещами, со всем сущим является для него не только дополнительным, осознанно исполняемым действием, но постоянной сущностью самого его бытия. Эта изначальная и естественная общность в познании лишь «актуализируется», просветляется в нем и благодаря ему достигает ясности; но в качестве общности вообще, в качестве совместного пребывания и внутренней связности она совершенно независима от этих познавательных прояснений, она дается раз и навсегда нерушимо и неустранимо.

[Содержание]

Мы имеем бытие изначально не в нашем познании, но в самом нашем бытии; мы имеем бытие, поскольку мы *есть* в бытии — итак, не sub modo cognoscendi, но sub modo essendi[17]. Оно (изначально и в себе) не является познанием, открывающим нам бытие, но есть само наше бытие. Это бытие, правда, может быть названо и «*зн нием*», однако ни в коем случае не познанием. Это знание, которое дается нам самой *жизнью* или, скорее, совпадает с ней, изначальное «знание-бытие» как само живое *внутреннее ст новление бытия*, как откровение бытия (на него впервые в XIX веке указали русские «славянофилы»). На этом изначальном внутреннем становлении самого бытия основывается, в конечном итоге, любое предметное познание. Положение дел с классической точностью выразил уже Николай Кузанский: «Нельзя отрицать, что вещь существует по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует... так что нет науки о модусе бытия, хотя очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания»[18].

В заключении мы хотим кратко пояснить представленный ход мысли двумя параллелями из истории философии.

Внимательному читателю, наверняка, стало очевидно, что ход нашей мысли сродни так называемому «онтологическому доказательству». Мы здесь полностью абстрагируемся от онтологического доказательства бытия Бога как специальной религиозно-философской или богословской темы и хотим лишь указать на логический смысл «онтологического доказательства» как такового в его общей форме. Существуют ли содержания, которые могут быть помыслены с очевидностью именно как сущие, а не как лишь «чи-

---

[17] Не в модусе познания, но в модусе бытия (*л т.*). — *О. Н.*

[18] *Никол й Куз нский*. Компендий, 1, пер. В. В. Бибихина; см.: *Никол й Куз нский*. Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 319. — *О. Н.*

[Содержание]

стые идеи»? В этом и состоит вопрос, на который «онтологическое доказательство» отвечает утвердительно и в чем оно совершенно право.

Критика онтологического доказательства, по сути дела остававшаяся неизменной, начиная с противника Ансельма Гаунило вплоть до Гассенди, Локка и Канта[19], так и не осознала истинный смысл тезиса, который она стремилась опровергнуть. В историко-философском приложении к моей русской книге «Предмет знания» под названием «К истории онтологического доказательства» я попытался показать, что ни одному из сторонников онтологического доказательства (даже самым неумелым) не приходило на ум доказывать, что из «чистой идеи», из чисто гипотетического содержания мышления можно наколдовать путем каких-либо заключений бытие его предмета; и, хотя соответствующие рассуждения критиков сами по себе совершенно правильны, они все же не достигают своей цели. Речь не идет о том, можем ли мы из «чистой идеи», из «лишь мыслимого содержания» впоследствии получить реальное бытие, а о том, существуют ли содержания, которые мы *вообще никогд* не можем иметь *к к «чистую идею»*, но которые мы вообще можем постигать непосредственно лишь в их реальности, превосходящей сферу мыслимого. Бытие здесь не выводится из чистой идеи, напротив, здесь демонстрируется, что мыслимое изначально как раз и не является «чисто мыслимым». Таким образом, проблема онтологического доказательства совпадает здесь с вопросом: существует ли где-нибудь самооткровение бытия или бытие везде доступно нам лишь опосредованно, че-

[19] Достаточно привести возражение Гассенди «existentiam non esse proprietatem, neque esse ullius determinati generis rerum» (Disquisitio metaphysica, in Ocuvres de Descartes, ed. Adam et Tannery, VII, S. 405) («существование не есть ни свойство, ни какое-либо определение сотворенных вещей» (лат., пер. А. Гутермана; см. *П. Г ссенди*. Соч. в 2-х т., Т. 2. М., 1968). — *О. Н.*), чтобы указать на ошибочность господствующего мнения, что Канту впервые удалось точное «опровержение» онтологического доказательства.

рез «идеи» (чье содержание может быть помыслено, соответственно, и как несущее)? Итак, простое указание на то, что идея представляет собой не что иное, как чистую идею, ничего в этом вопросе пока не решает. Для прояснения мы вновь возьмем cogito ergo sum. Не удивителен ли тот факт, что существует много мыслителей, принимающих cogito ergo sum как само собой разумеющееся и в то же время хвастающихся своей просвещенностью, при помощи которой они отвергают онтологическое доказательство как жалкую софистику? Ведь чем является cogito ergo sum, как не онтологическим доказательством (в соответствии со своим предметом, конечно, лишь предположительно очевидным), именно доказательством или, в большей степени, свидетельством того, что Я никогда не является чистой идеей, но именно самоочевидным бытием? И то, что разрешено дорогому я, в общем-то, могло было быть действительно, как минимум, и для другого содержания. И это на самом деле так. Защитники онтологического доказательства (Бонавентура, Николай Кузанский и Мальбранш глубже и яснее, чем Ансельм и Декарт) пытаются продемонстрировать нам, что в Боге мы схватываем слой бытия, который никогда не возможен как «лишь мыслимый», «чисто идеальный» (т. е. нейтральный по отношению к бытию или небытию), но всегда непосредственно как очевидность самого бытия. Так например, когда Николай Кузанский с глубокой проницательностью показывает нам, что каждое отрицающее экзистенциальное суждение, смысл которого состоит в исключении содержания из бытия, уже предполагает бытие, которое, соответственно, само не может более подвергнуться отрицанию; или когда тот же мыслитель усматривает предпосылку любого принятия или отрицания некоторого содержания в «возможности бытия или небытия», то *с м* эта *возможность* свидетельствует о чем-то, в конце концов очевидно сущем. Или когда Мальбранш показывает, что само бесконечное бытие в качестве предусловия любой «идеи» не может быть

чистой идеей, но обосновано в себе и демонстрирует себя именно как важнейшее бытие.

Здесь для наших целей мы приводим следующее утверждение, совпадающее с тем, что говорилось ранее: онтологическое доказательство действительно, как минимум, в отношении *с мого бытия*. Любое конкретное содержание познания может быть помыслено независимо от того, является ли его предмет данным или нет, исключение составляет само бытие. Само бытие, подобно чистому «идеальному содержанию», не может быть несущим. Поскольку мы имеем понятие бытия, мы имеем не «содержание мышления», в отношении которого еще может быть спрошено, является ли нечто подобное также реальным, но мы думаем при этом о самом бытии, которое благодаря этому постигается в своей реальности. Это связано с тем, что само бытие не противостоит нам предметно и постигается не через предметную интенцию (так что здесь можно было бы обладать его идеей, не имея его самого), но что оно само открывает себя в нас и через нас, что мы лишь потому узнаем нечто как сущее, поскольку мы имеем бытие абсолютно непосредственно, а не при помощи какой-либо посредствующей инстанции. Бытие не является чем-то вторичным по отношению к «идее». Напротив, само понятие «чисто мыслимого», «идеального» выводится из бытия, поскольку оно в качестве чисто «идеальной сущности», как абстрактно-вневременное, является частным моментом полновесного сверхвременного бытия. Как «чисто мыслимое», так и само hit et nunc[20] конкретное сущее может быть помыслено лишь в рамках всеохватывающего самоочевидного бытия, причем все различие между идеальным и реальным совершенно неприменимо к самому бытию.

Вторая историко-философская тема, на которой мы остановим внимание, затрагивает отношение пред-

[20] Здесь и сейчас (*л т.*). — *О. Н.*

ставленного нами абсолютного реализма к кантовскому трансцендентальному идеализму. Критическая полемика с последним, с которой мы начали, должна быть здесь дополнена указанием на положительную связь. Канту принадлежит не только большая заслуга правильной постановки вопроса (уже нами оцененная), в соответствии с которой он не принимает предметную реальность просто как таковую, но и постановка вопроса о ее возможности, ее истинном смысле и попытка его решения через сведение к лежащей глубже, непредметной инстанции. Можно сказать, что также и в самом решении, а именно в его последней и глубочайшей основе, он близко подходит к истинному положению вещей. Известно, что основная часть «Критики чистого разума» — трансцендентальная аналитика — завершается понятием «единство трансцендентальной апперцепции». Система категорий, благодаря которой впервые возникает единство системы познания и которая, тем самым, в определенной степени представляет собой каркас, при помощи которого хаотический материал познания превращается для нас в стабильное единство предметного мира, имеет свою последнюю и глубочайшую основу в первичном «единстве», которое Кант и определяет как единство трансцендентальной апперцепции. Единство, конституирующее природу, мировое целое, творящее из хаотического материала устойчивый объективный мир, является для Канта, так сказать, лишь отблеском, отражением последнего единства познающего субъекта. Как нами уже было продемонстрировано, это решение само по себе неправильно. По сравнению с беспредпосылочным феноменологическим анализом не только оно является искусственной (собственно чисто метафизической) конструкцией, но и сама конструкция оказывается логически несостоятельной: принцип, конституирующий объективность, предметность, никогда не может лежать в сфере субъекта, поскольку эта сфера соотносительна сфере объективно-

сти и она, таким образом, уже предположена. Это решение содержит все же глубокое и истинное ядро, а именно идею, что объективность, предметное бытие вообще является отражением или производным первичного *единств* . Но это единство, на котором основывается целостная взаимосвязь субъекта и объекта, должно искаться не в сфере субъекта, но определяться как абсолютное или *тр нссубъективное*. В трансцендентализме должен быть преодолен именно *иде лизм*; лишь тогда мы можем схватить глубокую и вечную истину трансцендентализма (в его широком значении). Он оказывается для нас тогда осуществлением старой платоново-плотиновской философской традиции, согласно которой философское познание является именно «трансцендированием» за границы природы, чувственного мира и предметного бытия и схватыванием ее глубочайшего, так сказать, сверхприродного основания. Ни природа, единство чувственного мира, ни даже предметное бытие вообще не является чем-то последним, самодостаточным, покоящимся в себе самом; объяснить видимый мир и предметность означает выйти за их пределы. Таким образом, то, что мы называем предметным бытием, внутренне характеризуется благодаря тому, что оно определяется как частный момент или как следствие последнего единства. Это единство мы назвали ранее единством самого бытия. Само собой разумеется, что оно, собственно, должно называться единством, конституирующим бытие, которое является не определением, признаком в себе уже готового бытия, но его основанием или всей его *сущностью*. Если исключить из кантовского «единства трансцендентальной апперцепции» то, что относится к ложному «субъективизму» кантовской системы, то оно в общих чертах совпадет с тем, что у Плотина называется εν[21]. Именно здесь лежит истинное решение проблемы трансценденции, и в этом понятии, поскольку оно будет пра-

[21] Единство (*древнегреч.*). — *О. Н.*

вильно понято, трансцендентализм совпадает с абсолютным реализмом и представляет собой то же самое. Говоря более доступно: дерзкая и в позитивном смысле не поддающаяся осуществлению идея, являющаяся следствием человеческой гордыни, должна быть заменена правильной точкой зрения, что мир не только в своей материальной определенности, но и, с точки зрения своей формы, в качестве предметного бытия вообще, происходит и основан в последней глубине божественного единства.

Говоря языком философии культуры, вся трудность проблемы познания и проблемы трансценденции определяется тем, что современный западноевропейский человек разучился ощущать самого себя, свой дух укорененным в бытии и вырастающим из него, он, наоборот, рассматривает себя как инстанцию, витающую, так сказать, в безвоздушном пространстве, а значит, чуждую бытию, и пытается достичь бытие лишь во внешнем движении, через осознанное познание, что никогда не может удасться без первичного онтического отношения к бытию. Для того, чтобы выйти из этого затруднения и, тем самым, решить проблему трансценденции, необходимо новое самосознание, платоновский «поворот глаз души», а именно усмотрение первичного единства человеческого духа и вещей в единстве самого абсолютного бытия.

Для построения позитивной гносеологической системы на этом основании необходим также логически-онтологический анализ отношения между «содержанием познания» как понятием и конкретным ощущением бытия; требуется определение *мет логических основ понятийного зн ния*[22], бла-

[22] В «Предмете знания» Франк использует термин «отвлеченное знание», понимая под ним «знание через посредство понятий». Основная причина такого выбора, по его собственному указанию, состоит в «невозможности образовать прилагательное от слова “понятие”». Поскольку в современном русском языке термин «понятийное знание» является общеупотребимым, я применяю в переводе именно его. Тем более что он полностью соответствует оригинальному немецкому термину,

годаря чему впервые может быть исчерпывающе объяснен как истинный смысл бытия в его отличии от идеи, так и его доступность познанию. В этом будет состоять следующая часть нашей работы.

Перевод с немецкого Окс ны Н з ровой

используемому Франком в данной статье: «die begriffliche Erkenntnis». (См.: *С. Л. Фр нк*. «Предмет знания», гл. VI, кон.). — *О. Н.*

[Содержание]

Познание и бытие[23]

С. Франк (Берлин)

II. Металогические основы понятийного знания[24, 25]

I

В первой части нашего исследования, посвященной загадке трансценденции, наглядно было показано, что смысл

---

[23] *S. Frank*. Erkenntnis und Sein. II. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis // Logos. Tübingen, 1929. Bd. XVIII. Heft 1. S. 231–261. Переводчица выражает благодарность профессору Г. Е. Аляеву (Полтава, Украина) за стилистическую и грамматическую правку перевода.

[24] В «Предмете знания» Франк использует термин «отвлеченное знание», понимая под ним «знание через посредство понятий». Основная причина такого выбора, по его собственному указанию, состоит в «невозможности образовать прилагательное от слова “понятие”». Поскольку в современном русском языке термин «понятийное знание» является общеупотребимым, я применяю в переводе именно его. Тем более что он полностью соответствует оригинальному немецкому термину, используемому Франком в данной статье: «die begriffliche Erkenntnis». (См.: *С. Л. Фр нк*. «Предмет знания», гл. VI, кон.) — *О. Н.*

[25] В этой второй статье я попытаюсь представить две последние части моей русской книги «Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания» (Петербург 1915), после того как в первой статье («Logos» Bd. XVII, H. z.) была освещена первая часть названного произведения. Изложение обширной и с необходимостью достаточно сложной онто-гносеологической системы в журнальной статье реализуемо лишь отчасти. При этом основные идеи и их внутренние связи могут быть или схематически обрисованы, или освещены лишь с пояснительными целями. Указанная трудность особенно велика для данной статьи, в которой рассматривается целый ряд логико-онтологических проблем. Для дальнейшего уяснения всего комплекса проблем я должен сослаться на исчерпывающий анализ, осуществленный мною в названной выше русской книге.

[Содержание]

бытия как предметного бытия в его отношении к знанию ни в коем случае не исчерпывается его трансцендентностью. Предметное бытие является целью и идеалом знания. Сущее в себе предметное бытие, лежащее вне границ нашего знания, дано нам не только в качестве X, неизвестного; в качестве цели нашего знания, оно предстает перед нами в абсолютной полноте своего собственного содержания, таким, каким оно на самом деле является само по себе, а также служит нам образцом, к которому устремлено наше знание и в соответствии с которым оно оценивается. Следовательно, в любом знании с необходимостью должна наличествовать двойственность: данное действительное содержание знания и смутно сознаваемая, предстоящая нам полнота самого предмета, которую первое и стремится точно воспроизвести. Поскольку весь смысл знания как раз и состоит в постижении и выражении истины, т.е. содержаний самого бытия, то эта феноменологически очевидная и неустранимая двойственность между истинной, сущей в себе содержательной полнотой предмета и ее отражением в знании не может отрицаться ни одной теорией знания. Очевидно, что данное положение вещей сталкивается с тем же противоречием, о которое разбивается обычная дуалистическая «теория отражения» так называемого наивного реализма. Как известно, истолкование познания как «копирования» или «отражения» оригинала, т.е. самого бытия, потому и невозможно, что «обладание» оригиналом равнозначно его «знанию». «Отражать» либо невозможно, поскольку мы для этого вообще не «располагаем» оригиналом, либо бессмысленно, так как мы уже имеем сам оригинал, т.е. постигаем его в нашем знании. Известный тезис Канта — «кроме нашего знания у нас нет ничего, с чем бы мы могли сравнить наше знание» — в некоторой степени кажется самоочевидным выводом из усмотрения несостоятельности теории отражения.

И хотя этот тезис правилен, он все же не должен толковаться идеалистически, в смысле внутренней закрытости

и самодостаточности мира знания и идей, о чем речь уже шла ранее. Идеалистический вывод, невольно возникающий из отрицания наивной теории отражения, представляет собой ложный путь, ибо он противоречит необходимой структуре, самому смыслу знания. Таким образом, предметная природа знания, ее необходимая связь с самим бытием скрывает в себе кроме уже ранее разобранного парадокса *тр нсцендентного* отношения еще и другой парадокс, а именно, что мы каким-то образом должны заранее «обладать» *содерж нием* самого бытия, чтобы познавать его и оценивать с его точки зрения наше знание. Каким неопределенным и странным ни казалось бы это положение вещей, мы не должны избегать или отрицать его. Очевидное заблуждение обычной теории отражения состоит в стремлении определенным образом истолковать указанное положение вещей, что, однако, ни в коем случае не дает права отрицать само очевидное положение вещей; наоборот, его возможность и истинный смысл должны быть продемонстрированы ясно и отчетливо. Итак, если мы ранее пытались показать, как возможно, что мы все-таки действительно «обладаем» бытием как X, как неизвестным, а значит, обладаем им до его познания (в чем состоит загадка трансценденции), то теперь перед нами стоит задача определить истинный смысл загадочного «обладания» *содерж тельной полнотой* бытия, в соответствии с которой мы оцениваем достижения нашего познания, т. е. «обладания», которое опять-таки предваряет свою особую фиксацию в «знании».

Однако прежде чем приступить к решению этой задачи во всей полноте ее значимости, мы должны исследовать ее частный момент. Как мы уже выяснили, различие между содержанием самого предметного бытия и любым содержанием знания всегда состоит в том, что первое выступает для нас в качестве абсолютной полноты, всеисчерпывающей целостности, последнее же на самом деле всегда оказывается чем-то частным, незавершенным, лишь стремящимся к последней полноте. Чтобы понять, что, собственно, озна-

чает это различие и откуда оно происходит, мы должны сначала исследовать сущность самого движения знания, его постоянного преодоления своего наличного состояния. Это движение знания к его последней цели, поскольку она имманента самому знанию, дано *в з коне переход* , согласно которому уже познанное содержит в себе основание для дальнейшего познания. Другими словами, отношение, о котором здесь идет речь, есть отношение между причиной и следствием.

В чем состоит смысл этого отношения и на чем основана его возможность? Если мы имеем содержательно определенное знание А (т.е. суждение «А есть», под которое мы можем подвести все возможные формы и комплексы суждения), то из него должно следовать новое знание «В есть». Очевидно, что содержание А, поскольку мы его мыслим зафиксированным в понятии, не содержит В, ведь согласно закону тождества и противоречия А есть А и ни в коем случае не является не-А, а значит не является В. Таким образом понятийная определенность А не содержит ничего кроме себя самой и исключает другие содержания. Из самого А нельзя получить В или достичь В. Если это все же происходит, то это может происходить как следствие другого знания, которое выражается так: «если есть А, то есть и В» (или «из А следует В»). Итак, подходя к делу лишь с формальной точки зрения, любое умозаключение может быть рассмотрено как условно-категорическое умозаключение по типу modus ponens: «если есть А, то есть и В; А есть, значит есть и В»[26].

Кажется, что здесь все в порядке; но, если присмотреться, становится очевидно, что именно здесь мы и сталки-

[26] Разумеется, что так называемый modus tollens, при помощи которого заключается от наличия следствия к наличию основания, напротив, не образует самоочевидную форму умозаключения: поскольку наличие следствия при этом как раз и образует основание, на которое настраивается заключение. Тем самым в modus ponens мы имеем универсальную форму умозаключения, когда умозаключение является переходом от основания к следствию.

ваемся с действительной проблемой. Когда правило «если есть А, то есть и В» рассматривается в качестве *посылки*, т. е. как новое содержание знания, которое должно добавляться к содержанию «А» для того, чтобы обосновать предложение следствия (как мы были вынуждены это сделать), тотчас же приходят к безнадежной regressus ad infinitum[27]. Поскольку очевидно, что обе посылки вновь «аналитически» не содержат в себе следствие (это явствует уже из того, что посылка «если есть А, то есть и В» включает в себя содержание В как раз лишь в гипотетической форме, в то время как в следствии оно появляется в категорической форме), но являются лишь основанием, из которого «В есть» следует *синтетически*. Если это так, то мы, собственно, не продвинулись ни на шаг вперед для прояснения закона перехода. Ведь и здесь возникает тот же вопрос: как получается так, что определенное знание (выражено оно в одной или в нескольких посылках) указывает не только на свое собственное понятийно определенное содержание, но содержит в себе также нечто иное, не представленное в нем самом. Само собой разумеется, что найти выход из этого затруднения не может помочь возможное введение новой посылки (например, посылки следующего содержания: «если есть А, и если действительно утверждение, что из А следует В, то есть и В»), поскольку она является лишь последующим членом regressus ad infinitum, противостоящей любой попытке действительного перехода в этой форме от основания к следствию. И сколько бы определенных содержаний («посылок») мы ни хотели бы соединить между собой, мы никогда не можем выйти за их границы, а значит, мы никогда не можем прийти к заключению, к новому знанию.

Видимо, трудность заключается в уже упомянутом обстоятельстве, что любое определенное в понятии содержание, будь то отдельная определенность А или же связь между определенностями А и В, согласно закону тожде-

[27] Регрессия до бесконечности (*л т.*). — *О. Н.*

ства и противоречия свидетельствует лишь о себе самом и не содержит указания на нечто вне себя. Поэтому отдельные содержания из себя самих вообще не могут быть связаны между собой, не могут быть приведены к высшему единству, поскольку каждое содержание представляет собой нечто покоящееся, в себе замкнутое, то, что не находится во внутренней связи с другим. И если им извне устанавливаются правила их связи и вместе с тем пытаются объединить их при помощи этих правил, то само это правило оказывается новым, также замкнутым в себе содержанием знания, в отношении которого мы сталкиваемся с той же трудностью. Апория представляет собой точную аналогию к известной апории Зенона о движении: в том случае, когда движение раскладывают на отдельные части и пытаются воссоздать его из них, то из отдельных частей как единичных точек покоя или бесконечно малых состояний покоя, каждая из которых существует лишь «в себе», не получается движения, перехода, и, тем самым, они в своей совокупности не составляют истинного движения.

Сама аналогия подсказывает, какой путь здесь перед нами открывается: логическое движение, представленное в умозаключении, так же, как и пространственное движение, не может рассматриваться как сумма отдельных обособленных частей; напротив, оно подобно тому первичному непрерывному единству, которое задним числом хотя и разложимо на отдельные части, но в качестве единства не может быть составлено из них. Когда творческое единство логической связи разлагается на отдельные, зафиксированные в понятии части, то в наличии остаются именно части, а духовное единство, к сожалению, отсутствует.

Выход должен в первую очередь заключаться в том, чтобы рассматривать умозаключение не как вторичное объединение отдельных содержаний (посылок), из которых, как предполагают, каким-то загадочным образом возникает следствие, но скорее как первичное единство, которое содержит основание и следствие одновременно и которое

лишь задним числом может быть разложено на это двуединство. Таким образом умозаключение «А есть, из А следует В, значит есть В» кажется по своей логической сущности идентичным простому суждению «А есть В», в котором, как уже было усмотрено Кантом, мы связываем содержания А и В не задним числом, но имеем их в их первичном единстве как нечто целое, так сказать «в одном отливе». Строго говоря, из посылок не «следует» следствие, но оба следуют из первичного единства АВ и лишь так, что сначала посылка А получает определение в понятии, а затем с очевидностью усматривается остаток В. Умозаключение не представляет собой связывание друг с другом отдельных изолированных членов, но разматывание единой непрерывной нити.

Само по себе это указание абсолютно правильно. Но чтобы оно действительно принесло нам пользу, его необходимо все-таки определить точнее и проследить вплоть до последних оснований. Ведь хотя только что приведенная его форма и устраняет *одну* трудность, она тотчас же заменяется другой, столь же значимой. Если бы истинное основание умозаключения от А к В состояло в интуитивно схватываемом единстве АВ (или в непосредственном познании «А есть В»), то следствие было бы дано с той же непосредственностью, как и само основание, и, очевидно, не было бы истинного «заключения», *переход* от одного содержания к другому. Ибо нет нужды и вместе с тем возможности переходить туда, где уже находишься. Загадка перехода как выхождения-за-самого-себя, достижения-некоторого-другого, тем самым, остается и здесь нерешенной.

Эта трудность вновь устраняется благодаря точному усмотрению смысла самой загадки. Как уже было показано, прежде чем располагать частями, мы должны иметь целое, но не в той форме, что вместе с ним уже непосредственно даны части, а значит, дано и следствие, но в том виде, что части потенциально каким-то образом содержатся в целом и следуют из него аналитически. Целое АВ должно рассматриваться не как сумма или единство готовых определенно-

стей A и B; напротив, оно должно истолковываться таким образом, что оно содержит лишь ядро, потенцию развивающегося познания «A есть B», двух узнанных определенностей в их взаимосвязи. Из недефинированного единства *в*, которое должно служить потенцией и основой следующего из него понятийного познания, сначала обособляется определенность A, тем самым суждение «A есть ав»; благодаря тому, что мы в остатке C одновременно усматриваем потенцию к определенности B, мы образуем суждение «A есть B» (что, собственно, означает: AC есть B), в котором дано и наличное бытие B, а тем самым и заключение «B есть».

Сущность умозаключения, выражающего динамическую природу знания, его постоянное преодоление собственных границ, его попытку за счет постоянного саморасширения согласовать свою неизбежную неполноту и незавершенность с содержательной полнотой предмета, тем самым предполагает интуитивно схватываемое исконное единство, благодаря раскрытию и понятийному анализу содержания которого знание осуществляет это расширение. При этом мы должны иметь в виду, что сказанное о связи A и B относится также и ко связи всех возможных определенностей, т. е. всей системы понятийного знания вообще. Это предполагает, что само исконное единство не должно мыслиться как часть; оно не может исчерпать себя ни в каком определенном содержании ав, но должно охватывать бесконечное единство всего мыслимого и познаваемого вообще, т. е. наше обозначение относится не только к ав, но abcdefg, из которого вместе со своими взаимосвязями могут развиваться отдельные определенности, т. е. сначала A, потом B, а затем все остальные. Таким образом, это «исконное единство» представляет собой «всеединство», на интуитивное постижение которого ориентировано наше понятийное знание, так что это всеединство образует основу для постоянно расширяющейся, потенциально бесконечной системы понятийных определенностей и их взаимосвязей.

[Содержание]

Но что означает это исконное единство *в* в его отличии от познания «А есть В»? «Следование» последнего из первого, очевидно, должно иметь уже другой смысл по сравнению с обсужденным переходом от основания к следствию; в противном случае весь наш сложный анализ основывался бы на жалком idem per idem[28]. Но может ли вообще «следование» иметь какое-нибудь иное значение? Не стоим ли мы тут перед дилеммой: *в* по своему содержанию или *идентично* единству определенностей А и В, тогда мы не сдвинулись с места, или же оно *отлич ется* от него, имеет другое *содерж ние*, чем определенности А и В, и тогда мы вновь оказываемся перед обсуждавшейся проблемой синтетического перехода от основания к следствию, отличного от него по содержанию, и нашим анализом ничего не достигли?

На самом деле: если мы осмыслим отношение между «первичным единством» и областью понятийных определенностей в категориях идентичности и (абстрактно-понятийного) различия, то, в соответствии с законом исключенного третьего, третий вариант решения здесь невозможен. Однако истинный смысл постулированного нами «исконного единства» состоит как раз в том, что мы открываем здесь область, принципиально превосходящую область действия этих категорий. Для того чтобы обосновать это, мы должны дать себе отчет в смысле и условиях возможности так называемых законов мышления.

Нетрудно показать, что любая попытка представить эти «законы мышления» как отношения между определенностями, которые при этом с самого начала мыслятся законченно данными, является совершенно бесперспективной, приводит к противоречию или пустой тавтологии. Так обычная формула закона тождества «А есть А» содержит вначале тавтологию, поскольку в ней А как «нечто тождественное» приравнивается к тому же тождественному; она также содержит и противоречие, поскольку объясняет в ка-

[28] Одно и то же (*л т.*). — *О. Н.*

честве тождественных два А, два различных объекта, хотя тождество как таковое вообще не допускает множественного числа. Формула закона противоречия «А не есть не-А» также содержит тавтологию, ведь в ней утверждается, что нечто отличается от чего-то отличного от него самого (тем самым как максимум высказывается лишь необратимость отношения различия, само это отношение лишь бессмысленно повторяется, и его сущность при этом не формулируется). И, наконец, закон исключенного третьего в формуле «все мыслимое есть или А, или не-А, и третьего не дано» содержит *ту* противоречивую идею, что в субъекте этого суждения мы имеем именно то третье, чью возможность суждение отрицает: ведь если бы сам этот субъект был бы А или не-А, то о нем *не* могло бы утверждаться, что он содержит в себе обоих (А и не-А), поскольку он тогда был бы лишь *первым* из них, а не вторым.

Очевидно, что все эти противоречия и тавтологии случаются потому, что мы пытаемся формулировать законы мышления в качестве отношений между данными уже в готовом виде определенностями А и не-А, в то время как они на самом деле являются условиями возможности, на основе которых впервые возникают понятийные определенности (т. е. А и не-А). Три так называемых закона мышления являются в действительности лишь тремя абстрактно схваченными моментами *з кон определенности*, т. е. закона, согласно которому мыслимое и познаваемое получает форму логической определенности. Все мыслимое мыслится 1. сначала как тождественное, т. е. как строгое единство, на основе которого оно возникает как «нечто вообще», 2. как различаемое, стоящее в отношении «одного» к «другому» и осуществляющее себя через это отталкивание так, что 3. оно при помощи функции различения однозначно становится «таковым», точно определенным, особым «таким».

Но если определенность впервые возникает и конституируется из тех условий, которые выражают три «закона мышления», то это означает, что она возникает из чего-то иного

и, тем самым, предполагает сферу или слой бытия, не подчиняющийся этим условиям. При этом важнейшим для нашего анализа является то, что выражено в функции отрицания или различения и что соответствует двум последним из трех моментов закона определенности. Речь идет о том, что определенность конституирует себя, отличая и отделяя себя от чего-то иного или от всего иного. А конституирует себя лишь благодаря своему негативному отношению к не-А. Если мы хотим избежать уже упомянутую и вновь угрожающую нам здесь тавтологию или idem per idem, то мы должны определять положение вещей таким образом, что А истекает из *единств* , которое является основанием и для А, и для не-А и из которого В возникает вместе с не-А при помощи дифференцирования и противопоставления себя. Определенность А возможна лишь потому, что она возникает на основе единства (А + не-А), которое должно мыслиться именно не как вторичная сумма, но как *исконное единство.* Связь А и не-А есть лишь вторичное проявление отношения А к объемлющему исконному единству, которое при помощи функции различения разлагается на соотносительные части А и не-А, так что А и дальше состоит и мыслимо лишь в этом, формирующем саму его сущность соотношении, а значит, на основе исконного единства.

Итак, результат данного исследования состоит в том, что сфера понятийных определенностей и их взаимосвязей возможна лишь на основе иной сферы, а именно сферы исконного единства, тождественной всеохватывающему единству, поскольку оно в качестве единства охватывает А и не-А всего мыслимого, что совпадает с результатами нашего предыдущего анализа. Новым при этом является следующее: поскольку сфера понятийных определенностей возникает из этой основы при помощи закона определенности или так называемых «законов мышления», то эти законы неприменимы к самой этой основе, поскольку последняя представляет собой именно «трансцендентальное» условие их возможности. Эта основа должна быть обозначе-

[Содержание]

на поэтому как *мет логическ я*. Это та сфера, которую имел в виду Николай Кузанский, когда он (не совсем адекватно) говорил о coincidentia oppositorum в Абсолютном. Конечно же эта сфера отличается от сферы, подчиненной действию законов мышления, но не тем, что она «противоречит» этим законам или содержит нечто, «противоречащее» им. Ведь в отношении того, к чему неприменим принцип противоречия, разумеется, речь не может идти о противоречии. Она отличается лишь в том смысле, что к ней законы мышления неприменимы; здесь не существует ни возможности, ни места для их применения, поскольку они сами возникают и получают свой смысл лишь из этой основы, которая тем самым возвышается над ними.

Таким образом решение апории отношения между исконным единством и системой определенностей состоит в том, что эти две сферы хотя и отличаются друг от друга, но не в смысле логически-содержательного определенного различия, конституируемого при помощи закона противоречия. Отношение может быть выражено и так, что в обоих областях речь идет *об одних и тех же* содержаниях, которые, однако, *тождественны* не в соответствии с законом тождества. Говоря коротко, речь идет о различии, которое лежит совершенно в ином логическом измерении, чем различие между определенностями в суждении. Ближайшим образом оно могло бы быть прояснено при помощи аналогии *мод льного* различия, поскольку здесь имеется в виду не качественное различие содержания, но различие в глубине измерения, в отношении к праоснованию бытия и в зависящем от этого различии *форм* бытия. Между сферой исконного единства и сферой логических определенностей существует отношение, которое может быть обозначено как *мет логическое сходство* (или их соответствующее несходство), не имеющее ничего общего с отношениями тождества и противоречия.

Общий результат, к которому мы теперь пришли, состоит в том, что мы с необходимостью имеем не *одно* знание,

но два вида знания, одно из которых является творческой основой, «истоком» для второго. Остаток, последний продукт нашего знания выражается в понятийных определенностях A, B, C, которые, с одной стороны, конституируются благодаря взаимному противоположению и различению, а с другой стороны, открывают в своей внутренней сущности связь с другими определенностями, т.е. обнаруживают себя в качестве членов системного единства. Однако этот продукт знания возникает лишь из другого вида знания, в котором содержание дано как до- и сверхпонятийное непрерывное всеохватывающее единство, а значит, дано в металогической форме. Переход X, неизвестного и пока неу знанного предмета, в понятийно фиксируемое содержание знания может осуществляться лишь при помощи этого интуитивного акта познания. X должен сначала открыться нам как частный момент, погруженный во всеобъемлющую полноту интуитивно данного металогического единства *в*, чтобы постигаться на этой основе, фиксироваться в понятиях в качестве определенностей A и B и их взаимосвязи «A есть B» и тем самым изолироваться[29]. Сравним данный результат с основным вопросом, из которого мы исходили, а именно с вопросом о том, как возможно, что мы каким-то образом должны «обладать» предметом для того, чтобы его познавать; предварительно и лишь с пояснительными целями здесь может быть сказано, что эта двойственность явным образом совпадает с узнанной нами двойственностью видов знания и, как минимум, частично может быть сведена к последней. Данное вместе с самой структурой знания и потому неопровержимое ни идеалистически, ни за счет указания на противоречивость обычной теории отражения представление о том,

---

[29] Как это говорит Плотин: «εχομεν ουν καί τα είδη διχως, εν μεν φυχη οιον ανειλιγμενα καί οιον κεχωριςμενα, εν δε νω ομου ταπαντα». Enn. I, I, 8. («Эйдосы содержатся, конечно, дважды: в душе развернутые и разделенные ею, в уме же — все вместе» (*древнегреч.*), пер. Р. В. Светлова. Цит. по: *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 642. — *О. Н.*)

что знание должно каким-то образом воспроизводить и копировать уже имеющееся содержание самих вещей, находит, как минимум, частичное подтверждение в усмотренном нами соотношении, согласно которому наше понятийное знание является все же некоторым «отражением», определенным вторичным оформлением изначально данной картины бытия.

Но здесь сразу же обнаруживает себя новая проблема. Что, собственно, должно означать это понятие «первично данной картины бытия»? Не возвращаемся ли мы тем самым к заблуждению наивного эмпирического реализма, полагающего, что сами вещи даны нам непосредственно, чтобы быть отраженными в нашем знании? Ведь мы сами в предыдущей части нашего рассуждения исходили из того, что ничего в строгом смысле слова не дано «непосредственно», но что любое знание есть проникновение в X, в неизвестное, в качестве которого нам действительно непосредственно представлен предмет. Если мы уже обладаем этой «картиной бытия» (что, собственно, и означает познание бытия), то какой смысл может иметь дальнейшее фиксирование его содержания во вторичном, понятийном знании?

Таким образом, перед нами стоят два различных вопроса, на каждый из которых мы здесь для себя должны ответить. В первую очередь: что означает первично данная, интуитивно постигаемая всеединая картина бытия и в каком отношении она находится к бытию как предмету знания, т. е. как неизвестному X, на которое направлено познание? Мы должны с уверенностью сказать, что речь идет о проблеме «первого определения», первом и решающем достижении знания, в котором X, само неизвестное познается изначально, темнота неизвестного превращается в свет познанного. Уже поскольку мы задаем этот вопрос, речь не может идти о «наивном реализме», чья наивность и состоит как раз в том, что для него этот вопрос вообще не возникает.

Как известно, в этом и состоит тот момент, о который разбивается не только наивный эмпирический реализм,

но который становится роковым и для самого изощренного критического идеализма. Надеюсь, здесь никого не удовлетворят расплывчатые разговоры о «порождении» содержаний посредством мышления или в мышлении. Как происходит, что я здесь и теперь, в определенной точке вижу точно определенное нечто, например красное пятно (именно красное, а не, к примеру, зеленое или желтое, и именно цветное пятно, а не, к примеру, тон или еще что-то); этот вопрос с точки зрения панлогизма, «сотворения» при помощи «чистого мышления» в результате остается нерешенным. Постижение «вот этого» определенного содержания должно уже потому иметь основание, точку опоры в реальности, в самом предмете, поскольку все категории мышления имеют всеобщий характер и не могут являться причиной особости наличествующего «здесь и теперь» содержания. С другой стороны, любое «обладание» содержанием равнозначно его познанию, а значит, не может быть предпослано последнему. Как можно избежать этой дилеммы, кажущейся безнадежной?

В предыдущей части нашего исследования за исходный пункт анализа нами было принято настоящее, имманентное в строжайшем смысле слова, то, что дано непосредственно «здесь и теперь», или, скорее, то, что дано в переживании; мы попытались показать, что вместе с ним, благодаря первичной очевидности сверхвременного всеохватывающего бытия, нам непосредственно «дано» все трансцендентное, неданное, удаленное. Этот же путь открыт нам и здесь. Не существует содержания знания, «данного» из себя самого и в законченном виде; любое содержание знания является также продуктом познания, результатом деятельности познания, познающего проникновения в неизвестное. Но из этого никак не следует, что эта деятельность ни имеет основания вне себя. Ведь ей предпослано непосредственно *пережив емое*, то, что исполняется в переживании и дано в нем имманентно, которое образует сырой материал любого знания и определяет

[Содержание]

особость его содержания. Результат познания все же заключается в постижении имманентного содержания переживания именно в связи со всеохватывающим бытием, как бы усмотрение его на фоне сверхвременного единства, образующего сущность бытия. Невысказанное, данное в переживании до любого познания «нечто», которое впоследствии узнается как что-то «красное», становится определенным благодаря тому, что оно как бы выходит за свои пределы, т. е. за границы содержания своего имманентного переживания и усматривается в качестве частного момента всеохватывающего целого, самого бытия. В этом и состоит «объективирующая» функция знания, преобразующая содержание переживания в содержание предмета, в элемент бытия или, скорее, постигающая его в его истинном существе. Сначала переживаемое «моментальное нечто» через его связь со сверхвременным единством, через его постижение в качестве момента этого единства становится «чем-то вообще» в смысле единого, сверхвременного, тождественного содержания. Вместе с тем, поскольку это «нечто» связывается со всеохватывающей полнотой содержания бытия вообще и как бы постигается на фоне этого единства (которое все же не является абстрактным, поглощающим в себе многообразие однообразным единством, но именно конкретным единством многообразия), оно обретает свое место в этом единстве и тем самым, узнается как «таковое», как своеобразное «такое».

В этом состоит сущность того, что можно назвать первым определением, интуицией содержания бытия. Суть дела не меняется, идет ли речь о конкретном, «данном» hic et nunc[30] содержании, или об «идеальной сущности», об определении всеобщего как такового. Ведь оно также остается *определением*, т. е. усмотрением частного момента, представляет ли он собой лишь всеобщую качественную или также пространственно-временную индивидуацию, в его отно-

[30] Здесь и теперь (*л т.*). — *О. Н.*

шении к целому, ко всеединому. Существенно при этом то, что любое постижение «этого», некого особого содержания состоит в обозрении целого, всеединства и в интуитивном усмотрении этого содержания в качестве интегрированного частного момента целого, так, что оно конституируется благодаря его положению во всеединстве.

Убеждение в том, что отдельные содержания или «сущности» даны непосредственно не как таковые, не как готовые определенности, но конституируют свою сущность, свою особость именно через отношение, через связь с другим, присутствует уже в кантовской теории знания, а именно в принципе синтетического единства познавательной структуры, и было положено, в первую очередь, «марбургской» школой в основу ее трансцендентально-логической системы. Но обычно это единство определяют как единство *системы*, как порядок и иерархию *понятийных* определенностей и размещают его внутри мира знания. В этом случае «субстанция» преобразуется в «функцию», «содержание» в «отношение». Непреодолимая трудность, υοτερον πρότερον[31], возникающая здесь, состоит как раз в том, что абстрактный момент «отношения» или «функции», который может быть помыслен, собственно, лишь как связанный с *тем*, что находится в отношении или в функциональном отношении, совершенно неправомерно выдается за единственную творящую пра-основу самого содержания. «Отношение» или «система» как пустая схема должно при этом таинственным образом из себя самого порождать и производить содержания. Но если истинен и значим тот факт, что А и В как члены отношения никогда не могут предшествовать самому их отношению друг к другу, не даются изначально в качестве таковых, чтобы лишь потом прийти ко взаимному отношению, то, с другой стороны, очевидно также и то, что отношение между ними не может существовать до них самих. Действительно первым и изна-

---

31 A priori. — *О. Н.*

чальным являются не единичные содержания, и не отношение, но лишь *единство обоих*, поскольку как члены отношения, так и само отношение строго соотносительны. Если это единство должно быть изначальным, то оно должно быть постигнуто не как система или порядок, но как непосредственное единство, как *целое*. Оно не является синтетической связью понятийных элементов, не является комплексом, но интуитивно-схватываемым непрерывным органическим единством, из которого одновременно и в строгой корреляции друг с другом следуют как элементы, так и отношение. Оно должно быть поэтому познано не как форма мышления, не как формальная структура знания, но именно как форма бытия или конкретно-интуитивная картина бытия. Системное единство знания, его циклическая сущность, согласно которой все отдельные содержания знания находятся во взаимном отношении друг с другом и обусловливают друг друга, является лишь вторичным, производным выводом в мире познания первичной целостности, органического всеединства самого бытия. Именно эта целостность является причиной того, что любое знание определенного нечто, некоторого частного содержания, всегда представляет собой, собственно, частичное познание целого, причем любая частная интуиция имеет в качестве своего основания ориентирование в целом, а также направленность на целое или на всеединство. Этот вывод очевидно совпадает с выводом первой части нашего исследования, согласно которому единство, в котором уже кантовская теория знания усматривает последнее основание знания, не может быть субъективным моментом нашего сознания или знания, но может истолковываться лишь как единство *бытия* или простое *исконное единство*, т. е. как транссубъективное единство, охватывающее в себе субъект-объектное отношение. И если лишь при помощи этого заключения можно было решить проблему трансценденции, то также лишь с его помощью можно решить проблему расширения знания, движения знания.

[Содержание]

И здесь мы приходим ко *второму* вопросу: какой смысл имеет в этом металогически-интуитивном проникновении во всеединое, в этом просветлении или расширении картины бытия как целого также и *понятийное зн ние*, фиксирование целого в единичных определенностях и их системной связи? Зачем еще раз познавать то, что, собственно, уже познано? Вопрос усложняется еще и тем, что в этом переходе от интуитивного знания к понятийному мы не только не приобретаем ничего нового, но, очевидно, и что-то теряем. Ведь по сравнению с интуитивным усмотрением всеединого abcdfgh... его понятийное оформление в отдельных содержаниях A, B, C.., как уже было показано, возможно лишь благодаря тому, что каждая такая определенность противостоит всему прочему именно как не-A, не-B и т. д., так что сама определенность впервые конституируется как раз благодаря этому противоположению себя. Но ведь не-A представляет собой нечто неопределенное, бесконечный темный остаток, который получается после выделения некоторого A. По сути дела, *нег тивный* характер понятийного определения, в соответствии с которым понятийное содержание конституируется как раз благодаря отрицанию всего «остального», сопровождается тем, что одно всегда познается как бы за счет другого и сама полнота ускользает от наших глаз. Таким образом, понятийное познание, как уже было установлено, неизбежно представляет собой замкнутое в себе самом, исключающее все остальное, а значит, частичное познание. В результате даже самое адекватное понятийное мышление все-таки остается неадекватным своему истинному предмету: оно постигает частный момент (хотя и с максимальной, возможной здесь очевидностью) лишь через его противопоставление всему остальному, через перемещение в неопределенность всего иного и через изолирование себя в отношении к последнему, причем весь истинный *смысл* частного содержания состоит все-таки в его единстве со всем остальным, в его связи со всеохватывающей полнотой всеединства. Ка-

кой смысл может тогда иметь это повторение в понятийном определении знания, уже имеющегося в интуиции, повторение, которое также неизбежно связано с его *обеднением*?

Отвечая на этот вопрос, мы должны сначала исходить из познавательно-психологического усмотрения. Даже если бы у нас, познающих людей, имелась возможность ясно и прочно обладать содержанием интуиции всеединства во всей его полноте, в соответствующем самому бытию единстве единства *и* множественности, все равно нельзя было бы не заметить, для чего нам еще могло бы послужить понятийное знание. Однако на самом деле мы обладаем этой интуицией всеединства лишь на краткие мгновения и таким образом, что при этом единство как таковое угрожает стереть множественность, целое как таковое выступает на передний план на фоне своих отдельных частей. Конкретное единство единства и множественности, присущее самому бытию и образующее адекватное идеальное содержание знания, может поэтому открываться нашему взору с максимальной адекватностью лишь в двух различных направленностях познания: обращенной на всеединство тотальной направленности *и* вытекающей из нее частной направленности, находящей в понятийном знании свое завершение. Соответственно, упомянутое обеднение познания в этой последней направленности, которое получается за счет потери целостности, но в котором все частное все же обретает свой смысл, оправдывается за счет того, что в нем частные моменты постигаются все-таки с большей ясностью и постоянством, хотя и с неизбежной неадекватностью.

Итак, необходимость понятийного знания, с одной стороны, имеет своим основанием слабость нашей познавательной способности, а с другой стороны, *дискурсивность* нашего мышления, согласно которой недостаточно одним всеохватывающим взглядом за раз охватить целое, но также необходимо просмотреть друг за другом его отдельные части и зафиксировать их в качестве таковых. Чтобы по-

стигнуть органическую всеединую структуру бытия с максимальной адекватностью, мы должны обозреть ее не только как единство, но и разложить ее на отдельные части; при этом теряется живое соотношение частей, а значит, ее живая полнота, которая замещается неподвижной, словно бы механической схемой, но в то же время проясняется многообразие в структуре целого.

Однако сам этот познавательно-психологический аспект проблемы должен основываться на логико-онтологической связи. Было бы совершенно ошибочно рассматривать «законы мышления», тем самым форму определенности мыслимого содержания, как нечто субъективное, как нечто обусловленное сущностью человеческого сознания (что после «Логических исследований» Гуссерля не требует повторного доказательства). В любом случае понятийное знание не в *том* смысле неадекватно своему предмету, что привносит в него что-то субъективное, не данное в самом этом предмете, что мы с его помощью смотрим на мир как будто через цветные очки, окрашивающие мир в свой собственный цвет, как в этом пытается нас убедить кантовская теория знания. Напротив, законы мышления могут быть истолкованы лишь как законы бытия, как структурные принципы самого бытия. Если они при этом остаются неадекватными самому бытию, то это может быть понято лишь таким образом, что они никогда адекватно не постигают бытие в его целостности и истинной полноте, но как бы остаются лишь на его поверхности. Понятийное знание представляет собой *схему* бытия, которая хотя *по содерж нию* и совпадает со структурой бытия, однако также мало воспроизводит конкретную реальность, как карта — сам ландшафт. «Сера, дорогой друг, любая теория, зелено древо жизни златое»[32].

Если мы попытаемся продумать до конца это соотношение в его логико-онтологическом смысле, то здесь суще-

[32] «Grau, teurer Freund, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum» (*И. В. Гёте*. Фауст. Ч. I. Сцена IV). Перевод мой. — *О. Н.*

ствует лишь одна возможность толкования, когда усматривают относительность различия между «видимостью» и «бытием», «явлением» и «сущностью». Кроме пары резких противоположностей «ложное» и «истинное» или «субъективное» и «объективное», которая оказывается в данном случае совершенно неприменимой, также существуют *уровни* бытия и истинности (что было известно античной философии, а новою, как правило, забывается и отрицается), как, например, у Платона все различие между земным и идеальным бытием, οντως ον[33] трактуется как различие уровней бытия, различие относительной глубины и прочности бытия. На самом деле понятийное знание постигает совершенно объективные взаимосвязи бытия, которые, однако, лежат на его поверхности. Но эта поверхность или внешний слой бытия *существует* не в *том* смысле и не в той степени, как само бытие во всей его глубине и полноте. Поскольку он не может быть помыслен сам-по-себе, как самодостаточное, в-себе-замкнутое бытие, но обретает всю значимость своего существа в качестве представителя целостной полноты бытия, то, взятый изолированно и сам-по-себе, он должен рассматриваться, с онтологической точки зрения, как кажущееся и темное бытие, коротко говоря, как неадекватное *бытие*, несмотря на всю свою гносеологическую объективность. Но тот факт, что само бытие *существует* не только в соответствии со своей истинной сущностью, в своей последней полноте и глубине, но в то же время содержит в себе это, как будто лишенное корня, витающее на поверхности кажущееся и темное бытие, принадлежит к структурной взаимосвязи бытия, к его глубочайшему и таинственнейшему своеобразию, которое может быть истолковано лишь религиозно-философски. На этой двойственности самого бытия основывается в конечном итоге дуализм между интуитивным и понятийным знанием. Интуитивное знание, вообще не являясь познаванием,

[33] Истинно сущий (*древнегреч.*). — *О. Н.*

[Содержание]

постигает бытие (более или менее совершенно) в его первооснове и истинной сущности, а основывающееся на нем понятийное знание впоследствии представляет его, так сказать, земное отображение.

Тем самым наше исследование пришло к предварительному заключению. Вопрос, как случается так, что мы, вопреки сформулированному Кантом положению, что «мы кроме знания не имеем ничего, с чем бы мы могли сравнить наше знание», всегда обладаем двойственностью в структуре знания и с необходимостью различаем действительность, т. е. сам предмет, и знание о нем, — этот вопрос решается за счет утверждения, что мы с необходимостью имеем *дв* знания, одно из которых, интуитивное, тождественно «обладанию» или «видению» самого бытия в его конкретной содержательной полноте, а второе означает идеальную мыслительную схему, комплекс отдельных частных моментов, как бы схематический содержательный обзор этой единой картины бытия. На каждом этапе движения нашего познания мы должны сравнивать этот понятийно-систематический комплекс идей, результат нашего познания с конкретной содержательно-наполненной картиной бытия, из которой мы его создаем. Трудность обычной теории отражения наивного реализма состоит не в том, что она фиксирует в познании «оригинал» и «отображение», но в том, что, с одной стороны, «обладание» оригиналом остается необъясненным и тем самым постулируется противоречивое понятие непознанной действительности, а, с другой стороны, в том, что отображение принимается за реальность в себе, существующую в отдельной сфере «человеческого сознания», подобно фотографическому отображению, существующему внутри человеческой головы. Когда идеализм полагает, что возникающий из этого сумбур может быть преодолен лишь за счет того, что сама действительность должна трактоваться как идея и помещаться внутрь сознания или знания, попытка, несостоятельная в силу своей нелепости, как мы уже показали в предыдущей части нашего исследова-

ния, то здесь нам открывается лишь второй выход, а именно *включить* «идею» или «знание» *в с мо бытие*, постигнуть как частный момент бытия, при этом сам по себе дуализм сохраняется именно в качестве модального, как дуализм двух способов знания и двух способов бытия, но преодолевается их реальная оторванность и, тем самым, вся нелепость одновременного обладания самой действительностью и ее субъективным удвоением. «Отражение» не может существовать в качестве реальной копии или зеркального отображения, подобно вещи как идеи для себя *рядом* с вещами бытия; если мы здесь действительно имеем «двойственность», то эта двойственность должна пониматься не в смысле двух численно разных вещей. Здесь отражение на самом деле не отделяется от оригинала и не переносится в другую сферу бытия (а именно в сферу познания); оба — как оригинал, так и отражение — являются не чем иным как различными способами восприятия или проявления единой реальности. «Отражение» — не «внутри», а бытие — не «снаружи»; оба находятся на одном и том же месте, одновременно внутри *и* снаружи: внутри — потому что оно «воспринимается», узнается, снаружи — поскольку узнанное содержание в обоих случаях является предметом, самим бытием. Где, как не здесь, действительно высказывание: «ничего нет снаружи, ничего нет внутри, ибо то, что находится снаружи, находится и внутри». Но именно в этой однородности с необходимостью присутствуют *две* модальности знания или два способа бытия, в которых воплощает себя наше знание.

Наше исследование еще не закончено. Мы должны различать между понятийным знанием и интуитивной картиной бытия, и хотя это различение может каким-то образом *соответствов ть* искомому различию между знанием и бытием, оно не может совпадать с последним или быть тождественным ему. Ведь интуитивная картина бытия, в свою очередь, остается всего лишь *к ртиной*, а не самим бытием, которое вновь стоит позади нее и отличается от нее. Может

[Содержание]

показаться, что мы еще не преодолели идеализм с его принципом закрытости и абсолютности мира знания, что заколдованная дверь, отделяющая мир знания от самого бытия, еще не взломана. Чтобы решить эту проблему определенно и однозначно, мы должны сделать еще один значимый шаг по избранному нами пути.

II

Что отличает картину в целом от ее предмета, от отображаемой реальности? Поначалу здесь нами усматривается неустранимая относительная бедность картины по сравнению с конкретной полнотой бытия. Так картина в узком смысле слова отличается от отображаемого пространственного предмета уже тем, что она, хотя и представляет глубину, но сама не обладает ею. Также и скульптурное изображение, само обладающее тремя пространственными измерениями, представляет лишь поверхность, внешнюю форму предмета без его внутренней структуры. И что касается видимой поверхности предмета, то очевидно, что даже самое точное отображение не может достичь бесконечного многообразия его содержательной полноты, но должно довольствоваться определенным обобщенным, т. е. урезанным представлением. По аналогии с этим отношением мы подчеркнули отражательный характер понятийного знания, которое никогда не может представить интуитивно постигаемое всеединство бытия в его полноте, но всегда подчеркивает и фиксирует частный момент за счет остального.

Тем самым пока еще не найдено правильное и глубокое различие между картиной и реальностью. Ведь не только понятие в качестве краткой схемы, но и интуитивная картина бытия, которую, как минимум, мы в принципе можем мыслить как идеально охватывающую всю полноту содержания бытия (какой бы трудной или практически невозможной ни была бы такая бесконечная содержательно наполненная интуиция), все же является лишь карти-

[Содержание]

ной, т. е. отличается от самого постигаемого бытия, как это уже было сказано. Итак, здесь должно присутствовать еще одно различие. Это глубочайшее и принципиально важное различие мы можем сначала определить так, что даже самая адекватная картина, самая охватывающая интуиция все-таки постигает лишь *содерж ние* реальности, но не обладает самой реальностью. Не только понятие яблока (или его понятийное знание) не может нам заменить самого яблока, но и самое адекватное интуитивное постижение его сущности во всей полноте ее содержания не будет сладким и не сможет нас насытить. Этот до банальности очевидный факт не могут устранить самые изощренные рассуждения идеализма; как, например, стремление Беркли убедить нас в том, что идея хлеба, понятая правильно, т. е. постигнутая в ее тождестве с тем, что мы обычно понимаем под хлебом, так же хорошо может насытить нас, как и сам субстанциональный хлеб, представляет собой как раз безнадежную попытку посредством чистого софизма убрать из мира непосредственную очевидность.

Но в чем состоит это различие между адекватнейшим содержанием или сущностью предмета и самим предметом в его явной и массивной реальности? Очевидно в том, что мы называем *иде льностью* «содержания» или «сущности». И что означает тогда идеальность? Идеальность тождественна *вневременности*. Не только понятийное знание, но и созерцательная интуиция, несмотря на всю свою конкретность, постигает лишь поверхность предмета в том смысле, что она познает лишь его вневременное идеальное *содерж ние*, а не его конкретную реальность во всей ее массивности. В той степени, в которой это идеальное отношение можно сравнить с конкретно-реальным действием, можно сказать, что знание изымает картину, нарисованную на поверхности массивного предмета, и овладевает ею, не располагая при этом самим предметом. Но что представляют собой получаемый при этом остаток, который образует истинную *ре льную* сущность самого предмета,

за исключением его идеальной сущности? Это то, что мы можем назвать «жизнью» или «телесностью» в широком смысле слова и что проявляет себя во *временном бытии*. Это временное бытие (реальное событие и реальная длительность) неизбежно остается за границами любого созерцательного знания. И не только в абстрактных познаниях, когда познание эксплицитно направлено на саму идеальную сущность. Познание совершенно конкретного отношения (чего-то hic et nunc происходящего или существующего) именно *в к честве* познания также постигает лишь его идеальную сущность. Знание о том, *что* «нечто существует рядом друг с другом или случается друг за другом здесь и теперь» через это «*что*» также преобразует конкретно сущее или конкретно случающееся во вневременную вечную *сущность*, т. е. как раз в его *к ртину*. Тем самым временное событие превращается в *вечно-неподвижную истину*. Оно выделяется из конкретной жизни и помещается в холодную прозрачную сферу вневременно-идеального. Поэтому любое знание, в том числе и созерцательно-интуитивное, не представляет собой проникновение в неизменно-истинное содержание бытия; оно в определенной степени является его изменением или прояснением, сопровождающимся в то же время его обеднением. Подобно королю Мидасу, который мог превращать в золото все, к чему прикасался, и вынужден был при этом голодать, все, чего касается познание, превращается в холодно-блестящую неподвижную *идею*, которая не может удовлетворить потребность в теплой живой телесности истинно конкретного бытия и не может целиком заменить эту телесность. Подлинное различие между идеей и действительностью состоит не в том, что первая в качестве субъективного образования находится в человеческой голове, а последняя располагается «снаружи», и конечно же не в том, что идея каким-то образом искажает содержание действительности или вольным образом окрашивает его, но лишь в том, что идея неизбежно представляет собой лишь вневременной неподвижный экс-

тракт из конкретно-жизненной полноты действительности. И как уже было показано, данный принцип действителен не только в отношении понятийного знания, но также и в отношении созерцательной интуиции самого всеединства.

Здесь мы впервые достигаем точного описания того, что, собственно, должно пониматься под истинным всеединством самого бытия или точного различения между всеединством самого бытия и подобным ему вторичным всеединством интуитивного знания.

До сих пор мы противопоставляли интуитивно постигаемое органическое непрерывное всеединство понятию как дискретно-изолированному целому и усматривали их различие в том, что лишь всеединство является истинно всеохватывающим целым, в противоположность чему определенность фиксирует частный момент на фоне всего остального при помощи функции отрицающего выделения себя из него. Принимая во внимание все сказанное до сих пор, можно было бы склониться к выводу о том, что принцип определенности, поскольку он основывается на отношении отрицания (а значит, выражается в законах противоречия и исключенного третьего), не применим ко всеединству, а чистый принцип тождества, в соответствии с которым каждое содержание представляет собой «нечто вообще», вневременно-единое тождественное [содержание], напротив, в равной степени имеет значение и в отношении всеединого. Ведь не только отдельная часть, но и всеохватывающее целое представляет собой «нечто вообще», то, что именно есть, хотя оно и не имеет ничего «иного» вне себя, а, напротив, включает в себя все мыслимое. Здесь должно наличествовать более чистое, лежащее глубже, до сих пор не принимавшееся во внимание соотношение, связывающее позитивный момент закона определенности (закона тождества) с его негативным моментом. Все тождественное в качестве строгого единства дано как бы сразу; оно хотя и может включать в себя многообра-

зие, но все же охватывает его в жестких оформляющих границах, заключает в скобки так, что оно становится строгим единством, некоторой цифровой «*единицей*». Но единица вообще не может быть помыслена вне ее отношения к иному или ко второму. Несмотря на то, что всеобщая форма вневременности или тождественности может абстрактно отличаться от формы негативного «самоотделения» как момента для себя, она связана с последним таким интимно-нераздельным образом, что в то же время как бы стремится перейти в него, т. е. преобразоваться в форму определенности. В этом состоит глубочайшее основание того, что интуиция всеединства из себя самой обладает стремлением преобразоваться в систему понятий, что она может функционировать лишь в качестве потенции понятийного знания.

Из этого следует очень важный результат. Когда мы пытаемся мыслить истинное и абсолютное всеохватывающее целое, которое действительно не имеет ничего вне себя и не содержит «отношения» ни к чему «иному», оно не может быть помыслено в форме вневременности или тождественности. Или так: поскольку «мыслимое бытие» означает «бытие, постигаемое во вневременной сущности и во вневременном тождественном единстве», истинное всеединство вообще не может быть «помыслено» в обычном смысле этого слова, но должно быть нам дано и постигнуто нами в иной, *мет - логической* (в строгом смысле слова) форме, о которой мы будем говорить далее. Проясненное здесь отношение касается известной диалектики идеи абсолютного, которое, с одной стороны, обретает свой смысл в противопоставлении относительному, а с другой стороны, в качестве истинно абсолютного, т. е. неотносительного, действительно лишь тогда, когда обладает последним не вне себя, но, в качестве Всего вообще, заключая его в себе. Абсолют или истинное всеединство не может быть помыслен и как нечто вневременное в первую очередь по той простой причине, что момент «вневременного» имеет смысл лишь в отношении к соотносительному «временному» моменту, т. е. последнее предпо-

слано уже самим отрицанием, и, если оно будет исключено, всеединство не может быть истинным.

Таким образом, истинно вневременное в смысле *чистого* вневременного может быть адекватно выражено лишь в готовой определенности (или в ограниченном комплексе ABC), причем соотносительное не-А или логический переход к нему остается вне мыслимого содержания. Отсюда следует утверждение, кажущееся парадоксальным, а на самом деле точно демонстрируемое в детальном анализе (который здесь из-за нехватки места не может быть представлен), что сама логическая связь, состоящая в переходе от А к «чему-то иному», не может выступать в качестве чего-то *чисто* вневременного. И не в *том* смысле, что она сама являлась бы временным, т. е. временным событием (что являлось бы грубой психологической ошибкой), но в отрицательном смысле, т. е. что она превосходит чисто вневременное и содержит в себе иной момент. Время и вневременность нельзя рассматривать в качестве предельной элементарно-неразложимой понятийной пары. Точный анализ[34] здесь бы показал, что как *время* в смысле понятийно-математически определяемого времени, т. е. как следование одного за другим, как сдвижение и замещение «одного» «другим», так и вневременное, поскольку оно мыслится как сфера для себя и таким образом оказывается рядом отдельных определенностей, т. е. числом, уже в самих себе содержат отношение лежащих глубже и более первичных категориальных моментов «покоя» и «движения» («становления»). Время есть становление, поскольку оно, постигнутое в форме покоя или определенности, распадается на моменты «один перед другим» и «друг за другом», превращается в смену единичных фиксируемых моментов. С другой стороны, вневременное в качестве «покоя» может быть помыслено лишь при помощи соотносительной ему

[34] Он дан в моей русской книге «Предмет знания» в главе «Число и время».

формы движения, благодаря которой оно представляется в качестве существующих друг рядом с другом отдельных определенностей, т. е. как число.

Важнейшим для нас здесь является то, что вневременное не обладает чистым логическим приоритетом перед «временным»; оно вообще не может мыслиться как нечто в себе замкнутое, т. е. как покоящееся лишь в себе самом. Оно лишь кажется таковым, точнее, оно так дано в понятийном знании, чья сущность как раз и состоит в том, что оно имеет свое металогическое основание вне себя и не дает себе отчета в нем. А поскольку философское мышление в соответствии со своей сущностью должно быть «трансцендентальным» (в широком смысле слова), т. е. должно прояснить условия понятийно-определенного бытия и понятийного мышления и должно прийти к «docta ignorantia», к сверхпонятийной сфере, оно не может найти своего завершения ни в чем «вневременном», а значит, и ни в одной вневременной картине всеединого, и не может принять ее в качестве самодостаточной и в себе основанной. Оно может усматривать свою последнюю цель и свою высшую категорию лишь в абсолютно-конкретном всеедином, которое не только вневременно, но и сверхвременно и из которого впервые развивается соотношение между вневременным и временным.

С давних пор в человеческом мышлении существуют два основных направления, две онтологические точки зрения, которые, рассмотренные с точки зрения структуры самого бытия, оказываются близки друг к другу и которые спорят друг с другом о том, какое из них должно считаться «истинно» или «для себя» сущим. Речь идет об эмпиризме и онтологическом идеализме (или логическом реализме). Первый рассматривает в качестве истинно и первично сущего индивидуально-конкретное, определенное во времени и пространстве бытие, второй — мыслимое, в себе покоящееся вечное содержание, вневременную сущность. Эмпиризм усматривает признак необходимости, а значит, признак

истинного бытия в моменте категорического, противоположного моменту гипотетического, в *неустр нимо*-открытом предстоянии содержания, в его «фактичности» в отличие от чисто «мыслимого бытия», где все пребывает лишь в неустойчивом состоянии возможности. Онтологический идеализм, напротив, усматривает признак истинного бытия в идеальной-логической необходимости или *неотмыслимости* вневременных сущностей в противоположность случайности всего фактического, которое может существовать или может быть помыслено совершенно по-иному, чем оно на самом деле есть. В этом состоит подчеркиваемое здесь различие между аподиктическим и чисто ассерторическим.

Не сложно показать, что обе точки зрения выдвигают совершенно справедливые требования, хотя и в тех масштабах, которые они устанавливают для «истинного бытия», но что они сами в своих позитивных учениях все же не достигают этих масштабов. Начнем с неустранимой необходимости конкретного «факта». В чем она состоит? Очевидно, что все-таки в том, что он занимает совершенно определенное положение в пространстве и во времени, т. е. в пространственно-временном мировом целом. Как было показано в первой части нашего исследования, лежащее открыто перед нашими глазами «здесь и теперь» мыслимо, однако, лишь в отношении к прошлому и будущему, лишь к отдаленному «где-то там». Но прошлое и будущее, а также пространственно удаленное, неданное непосредственно (*но все же д нное лишь через отношение к возможному hic et nunc*) уже является «мыслимым», основанным в сверхвременном целом бытия. Неустранимая строго обоснованная фактичность, совпадающая с абсолютной необходимостью, тем самым принадлежит не отдельному, hic et nunc данному факту как таковому, но лишь сверхвременному целому бытия в его всеохватывающем единстве. Это может быть усмотрено также из того, что любое постижение, т. е. определение факта, благодаря которому он впервые «дается», означа-

ет усмотрение его вневременного содержания и тем самым выход за пределы чистого hic et nunc в область сверхвременного целого. Эмпиризм совершенно прав: последняя необходимость принадлежит *ф кту*, неустранимо стоящему перед нами последнему «нечто». Но в строгом смысле слова существует лишь *единственный* факт: наличность самого бытия в его всеохватывающей целостности; все прочее есть лишь частный момент этого первичного факта и может быть дано лишь на его основе, т. е. оно не может быть дано «само по себе».

А в чем для онтологического идеализма (как он представлен в логическом реализме, в рационализме, в объективном гносеологическом идеализме) состоит аподиктичность, неотмыслимость, идеальная необходимость вневременного содержания, идеи? Очевидно, что не в единичной идее как таковой, поскольку, как известно, в себе самой она является лишь гипотетической, мыслимой лишь благодаря «если — то». Таким образом, она имеет своим основанием взаимосвязь идеи с остальными идеями, т. е. царство идей, поскольку оно постигается как единство, как целое. Лишь связь между А и В, лишь всеобъемлющее систематическое единство идей является тем, благодаря чему на самом деле может быть действенным категорическое «*есть*». Но что представляет собой единство? Если мы попытаемся понять его как чисто вневременное единство, то сначала за его границами остается временное, определенное во времени бытие; известная трудность как платонизма (в его классический «средний» период, в противоположность к позднему учению самого Платона в «Софисте» и «Пармениде»), так и современного панлогизма состоит как раз в том, что здесь нельзя найти путь к эмпирическому, к γιγνόμενον χαι απολλύμενον[35] из идеального οντως ον[36]. Более того, мир идей не может быть всетворящим бытием, он также не может

[35] Становление и уничтожение (*древнегреч.*). — *О. Н.*

[36] Истинно сущего (*древнегреч.*). — *О. Н.*

[Содержание]

быть помыслен в качестве строгого и абсолютно в-себе-сущего (как уже было показано). Ибо в моменте взаимосвязи, логического перехода от одного к другому, фихтевского «*через*» («Наукоучение», 1804), т. е. в моменте единства уже скрыто больше, чем чистая уединенная вневременность. В теории знания это может быть показано и таким образом, что «мыслимое» как чистая вневременность формирует себя лишь потому, что оно уже имеет вне себя само «*мышление*» (само собой разумеется, не в смысле психологического движения вперед, но в смысле чисто жизненного и творческого момента, который здесь неизбежно предположен) и конституирует себя, абстрагируясь от него. Говоря коротко, вневременное или абстрактное единство как чистая вневременность представляет собой промежуточный срез в конкретном сверхвременном, истинно всеохватывающем единстве бытия. Тем самым логическая необходимость или неотмыслимость совпадает с абсолютной фактичностью бытия как конкретного всеединства. Как эмпиризм, так и онтологический идеализм находят свое истинное завершение в *бсолютном ре лизме*.

И здесь мы вновь усматриваем недостаточность, лишь «отражательность» всего теоретического знания вообще, не только понятийного знания, но и лежащей в его основе теоретической, созерцательной интуиции всеединства. Ибо все «мыслимое», будь то понятийная определенность или само всеединство в качестве объективно усматриваемой картины, является не чем иным, как вневременной «сущностью», «идеей», а не самим бытием. Это можно было бы показать не только абстрактно, но и обосновать при помощи точного анализа, который бы продемонстрировал, что для чисто *теоретического* знания такие отношения, как внутреннее отношение между всеобщностью и единичностью, действие всеобщих сил в единичном сущем, сущность индивидуальности, причинность как всеобщая и в то же время эмпирически действующая творческая сила остаются, по сути дела, абсолютно незамеченными и соответ-

ствующие теории приходят либо к антиномиям, либо к искусственно обедненным конструкциям[37]. В точном анализе была бы обнаружена причина того, почему это происходит.

И здесь возникает вопрос, совпадающий с основной проблемой нашего исследования: если все теоретические знания (или это плеоназм[38] и вообще нельзя говорить: все теоретические знания?) делают нам доступными не само бытие, но лишь его картину, картину, которая, хотя качественно-содержательно не только точно воспроизводит или «отражает» содержание бытия, но также и совпадает с ним и схватывает его само, тем не менее не в состоянии постичь живую полноту и телесность бытия и имеют ее вне себя, то как и каким образом мы обладаем самим бытием, «оригиналом» как таковым? Без решения этого вопроса все сказанное ранее оставалось бы проблематичным и необоснованным.

Любое предметное знание, какого бы вида оно ни было, любая направленность на что-то, что должно быть познано, неизбежно имеет свой предмет вне себя. Хотя оно достигает и касается его на самом деле (а не только иллюзорно, как в этом пытается нас убедить идеализм), но именно лишь так, как одно существо достигает другое, т.е. не преодолевая тем самым различие и двойственность между ними. Также самое интимное, самое прочное «обладание» является отношением, в котором обладающее, а значит, и само обладание отличает себя от обладаемого предмета. Любое предметное знание узнает, хотя и предельно адекватно, нечто *о* предмете, высказывает *о* нем что-то, но, в строгом смысле слова, не схватывает или не охватывает сам пред-

[37] Так, например, и для рационализма (онтологического идеализма), и для эмпиризма характерно, что они оба склоняются к отрицанию причинной взаимосвязи в ее истинной онтологической сущности. О всей этой теме см. последнюю главу моей названной русской книги.

[38] Плеоназм (*греч.*) — стилистический термин, означающий употребление в предложении излишних слов, ничего не прибавляющих к тому, что в нем уже выражено. — *О. Н.*

[Содержание]

мет. Это всегда cognitio *circa rem*[39], а не cognitio *rei*[40]. Но для того, чтобы смысл этого предметного знания был оправдан, сам предмет, именно в его отличии от всех его «содержаний», все-таки каким-то образом должен быть дан или доступен.

Таким образом, наше исследование, сделав большой круг, вернулось к исходной точке. Первая часть нашего анализа была посвящена исследованию предметной природы познания как трансценденции. Речь шла о том, каким образом предмет в качестве X, неизвестного, все же оказывается доступным нам с очевидностью до и независимо от своего познания в качестве бытия в себе. Решение состояло в указании на связанность познающего субъекта с бытием, на непосредственность, с которой бытие (независимо от любого познавательного отношения) существует с нами и для нас, поскольку мы сами есть в бытии, благодаря чему единство бытия, связывающее нас с вещами, с самого начала охватывает и пронизывает наше непосредственное бытие. Здесь речь идет об иной стороне того же самого отношения. Бытие должно быть нам каким-то образом доступно с очевидностью не только в его потаенности, как темное, непрозрачное X, но также и в истинной полноте своего содержания, так, как оно на самом деле существует само по себе, т.е. до любого предметного познания и независимо от него.

Это возможно лишь одним способом: если непосредственное единство бытия, превосходящее субъект-объектное отношение и впервые обосновывающее его из себя, не противостоит знанию — или, поскольку знание является именно предметным знанием, — не противостоит знанию, но связано со знанием или содержит в себе знание. Иными словами: существует знание, которое не извне привходит в бытие и не охватывает его снаружи, но знание, которое

[39] Заключение о данных сознания (*л т.*). — *О. Н.*

[40] Прямое описание (*л т.*). — *О. Н.*

[Содержание]

служит просветлением бытия, открытием и откровением самого бытия; тогда и лишь тогда бытие как таковое в его отличии ото всех своих познанных содержаний может также и познаваться.

Мы на самом деле обладаем этим откровением самого бытия в том, что может быть названо *живым зн нием, зн нием-пережив нием* или *зн ющим пережив нием*. Уже в первой части нашего исследования мы указывали на это откровение самого бытия, которое дается нам не только через посредство идеи, но свидетельствует о себе в нашей личности (в смысле правильно истолкованного онтологического доказательства и правильно истолкованного cogito ergo sum). Здесь остается лишь точнее описать это откровение самого бытия и связать его с проясненными ранее познавательными отношениями.

Что, собственно, понимается под «жизнью» в глубочайшем интуитивном смысле этого слова и как вообще возможно ее *пережив ние*? Если мы, как это обычно происходит, под «психической жизнью» понимаем лишь событие или комплекс событий, которое происходит в замкнутом внутреннем пространстве «одушевленного» существа и, в качестве такового, не обладает каким-то необходимым отношением к чему-то внешнему по отношению к этому существу, т. е. кипяток и варящееся в нем в своем собственном соку, то *пережив ние* в конечном итоге оказывается невозможным. То же действительно и в отношении других сущностей и «внешних» миров вообще: из себя самого подобное существо на основании своего жизненного процесса или жизненного содержания не смогло бы дать отчет, поскольку любое отдавание отчета, любое познание или любое знание содержит уже отношение к «идее», к вечному содержанию, тем самым уже предполагает трансцендирование за пределы ограниченных единичных существ. На самом деле мы обладаем интуитивно-внутренним знанием в первую очередь о нас самих и о других людях, и, в конце концов, о внутренних основах и содержаниях мира и вещей вообще. Это

возможно лишь постольку, поскольку «жизнь» не является темным и наглухо закрытым в-себе-бытием, но истинным *пережив нием*, постижением во внутреннем течении самой жизни истинного бытия в его сверхвременном единстве, превосходящем наше ограниченное единичное существо. Жизнь как *пережив ние* есть постоянное трансцендирование за границы отдельной жизни, или (что то же) перетекание в то, что лежит за границами единичного существа, а также имманентное в-себе-обладание им. Как говорит древний Гераклит: «По каким дорогам ты ни шел бы, не найдешь границ души, так глубок ее логос»[41].

Тем самым переживание в своей истинной сущности является именно знающим переживанием или знанием-переживанием. Оно ни в коем случае не совпадает с темным опосредованным в-себе-обладанием внутренней «жизнью». Нет ничего опаснее отождествления сверхрациональной полноты живой интуиции с темной иррациональностью непосредственной жизни[42]. Напротив, живое переживание является внутренним просветлением, *опытом* в глубочайшем смысле этого слова, не внешним чувственным соприкосновением с бытием, но его в-себе-имением и в-себепостижением. Это возможно, поскольку мы не оторваны от самого бытия в его всесхватывающем единстве, но имеем его в себе, поскольку мы есть в нем, пронизаны и пропитаны им. Как познавательное отношение к предмету вообще как сущему-в-себе впервые возможно лишь потому, что мы прочно обладаем самим бытием до и независимо от его познания, потому что мы существуем в нем, так и осуществление предметного знания, само познавание в конечном счете возможно лишь потому, что бытие (до любой предметной

[41] Франк цитирует сочинение Гераклита «О природе». В переводе А. Маковельского «По какой дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубока ее основа» (*А. О. М ковельский*. Досократики. Казань, 1914. В 45: geraklit.moy.su/load/1-1-0-2). — *О. Н.*

[42] Заблуждение, которым страдает теория познания Бергсона.

интенции) проявляет себя в нас и открывает себя нам через переживание. Именно это есть важнейшее, потенциально самое адекватное знание, к которому в своей последней сущности приближается все наше знание и которое всегда неполно отражает себя в «идеях».

В чем тогда состоит неадекватность самому бытию любого теоретического, предметного знания? Мы усмотрели ее в том, что оно все познанное превращает в «идеи», во «вневременные содержания» или постигает с его вневременной стороны, даже если оно само направлено на временное бытие. Но как можно обладать в знании временным как таковым, знать его само, не превращая его в нечто вневременное и не укорачивая его? Именно благодаря тому (и лишь благодаря тому), что оно *существует* или *пережив ется*, т. е. что оно само открывает себя в нас. Переживание представляет собой не что иное, как обладание конкретной жизнью как событием и действием не во внешнем усмотрении *перед* собой, в результате чего она превращается в неподвижно-вечное содержание, но обладание через реальное соучастие в ней самой. Однако переживание в качестве *зн ющего* переживания есть обладание временным вместе с его вневременным аспектом, в свете его вневременной идеи, т. е. обладание конкретной полнотой содержания сверхвременного бытия как органического единства вневременности и времени, идеи и жизни. Это последнее единство и полнота доступны лишь переживающей, обладающей самим бытием интуиции и по отношению к ней любое теоретическое познание, в том числе и созерцательная интуиция, представляет собой лишь частичное отображение, возводящее бытие в измерение чистого познания, идеи или, скорее, втискивающее его в узость только этого измерения.

Это гносеологическое обобщение в конечном счете основано на онтологическом обобщении: само бытие адекватно постигается в переживающем знании именно потому или, в большей степени, постигает себя самого в нем при помощи нашего духа потому, что оно само есть не темное

[Содержание]

бытие, которое должно ждать извне просветляющего луча знания, но есть *жизнь* и *зн ние* в себе. Так справедливо древнее и глубокое высказывание Плотина: δει την… ουσιαν ουκ ειναι του ειυαι σκιαν, αλλ΄ εχειν πληρες το ειναι. πληες δε εστι το ειναι, οταν ειδος του νοειν και ζην λαβη. ομου αρα το νοειν, το ζην, το ειναι εν τω οντι[43].

η δε ζωη σοφια, σοφια δε ουποριουεισα λογισμοις, οτι αει ην πασα και ελλεπουσα ουδενι,… αλλ΄ εστιν η πρωτη και ουκ απ΄ αλλης. και η ουσια αυτη σοφια [44].

Плотин, Эннеады. V, 6, 6. V, 8, 4.

Тем самым мы завершаем обобщение нашего исследования. Нас занимали две кажущиеся совершенно разными темы: проблема трансценденции, вопрос об основании нашей веры в истинную реальность предметов вне нашего познавательного отношения к ним и анализ предметного или теоретически-предметного знания и указание на его металогические основы. И все-таки обе эти темы находятся не только в теснейшей взаимосвязи, но образуют, собственно, одну тему. Эта тема — оправдание понятия бытия против попытки идеализма растворить его без остатка в познании или идее. Ведь если теория познания как таковая с необходимостью является онтологией (как это было уже ясно показано в немецкой философской литературе в «Метафизике познания» Гартмана), то любой гносеологический идеализм сводится к онтологическому идеализму и совпа-

[43] «Названная первичной сущность не есть тень от сущего, но она способна пополниться бытием. Сущность же полна, когда имеет эйдос ума и жизни. В одном и том же, следовательно, ум, живое и сущее» Пер. Р. В. Светлова. Цит. по: *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 645. — *О. Н.*

[44] «Ведь жизнь — мудрость, мудрость же не виновница рассуждений, потому что она вечно пребывает целокупно вся и ничего не упускает из того, что требовало бы мыслительного поиска, она первична и существует не через другое, а есть сущность, которая — мудрость» (древнегреч.) Пер. Р. В. Светлова. Цит. по: *С. Л. Фр нк*. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 647. — *О. Н.*

дает с ним. Как мы видели, уже Беркли смог положить в основу своего «esse = percipi» утверждение, что хлеб в качестве питательной субстанции является не чем иным, как просвечивающе-воздушной идеей; не иначе обстоит дело с кантовским и посткантовским теоретико-познавательным идеализмом. В конечном счете он может основываться лишь на утверждении, что бытие тождественно содержанию понятия, вневременной идее. Напротив, истинное решение проблемы знания может состоять лишь в прояснении понятия *бытия* в его отличии от знания и идеи, т. е. в указании на переизбыток единства, самодостаточности, полноты и конкретности, который привходит к нему в отличие от идеи; тем самым это решение совпадает с указанием на металогические основания понятийного знания. Спор между идеализмом и реализмом есть спор между рационализмом (в широком смысле слова) и интуитивизмом. Последнее обоснование реализма возможно лишь за счет опровержения рационализма. Абсолютный реализм, к которому мы пришли в первой части нашего исследования, оправдывает себя полностью лишь в качестве конкретного идеал-реализма. Бытие в его отличии от любого знания доступно нам благодаря тому, что «знание» или «идея» не исчерпывают ни нашу собственную сущность, ни сущность бытия. Ведь для того, чтобы знать, нужно уже быть; это бытие доступно нашей жизни и обнаруживает себя в знании-переживании, в котором единство идеи и реальности, вневременной сущности и временного события, сотворенного самим бытием, становится для нас настоящим. Вопреки великим словам Канта, мы располагаем тем самым «чем-то», «с чем мы можем сравнить наше знание»: это само бытие во всей его полноте, как оно открывается нам в знании-переживании реально и непосредственно.

Перевод с немецкого Окс ны Н з ровой

[Содержание]

О метафизике души[45]

(О проблеме философской антропологии)[46]

Проф. С. Фр нк, Берлин.

Будущий историк нашей современной духовной культуры, вероятно, с удивлением отметит в качестве одного из характернейших ее признаков отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего. *Гегель* некогда удивлялся зрелищу народа «без собственной метафизики». Еще более, быть может, изумительна возможность отсутствия той части метафизики, которая касается вопроса о существе самого человека и разъясняет человеку его жизнь. Замечательно, что в течение относительно длительных периодов человечество способно терять научный интерес к себе самому и жить, не понимая смысла и существа своей жизни. Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная с момента,

[45] *S. Frank.* Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der philosophischen Anthropologie // Kantstudien. Berlin, 1929. Bd. 34. Heft 3–4. S. 351–373. Переводчица выражает благодарность профессору Г. Е. Аляеву (Полтава, Украина) за стилистическую и грамматическую правку перевода.

[46] Доклад, прочитанный 23 ноября 1925 года на заседании кёльнского регионального отделения Кантовского общества.

когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя «психологией без души».

Когда в настоящее время проявляешь интерес к этому — казалось бы, не слишком специальному! — вопросу и ищешь каких-либо указаний и поучений в современной литературе, то с изумлением и почти с отчаянием убеждаешься, что такой литературы вообще почти не существует. Богатый запас глубоких мыслей и ценных соображений можно найти в древней философии, в христианской философии у некоторых отцов церкви и у мистиков; уже гораздо беднее идеями по этому вопросу признанные школьной традицией классические авторитеты так называемой новой философии; со времени же *Б дер* и *Мен де Бир н* [47] идет почти сплошная пустыня и приходится питаться едва ли не одними воспоминаниями.

Конечно, сторонники нынешней «эмпирической» или даже «экспериментальной» психологии скажут, что то, что мы называем пустыней, есть хотя и скромная по виду, но плодородная нива, взращенная после того, как современное научное сознание выкорчевало роскошную, но бесплодную и ядовитую растительность старой метафизики. Мы оставляем здесь в стороне спорный вопрос о возможности и значении так называемой метафизики. Но дело тут вообще не в относительной ценности двух разных методов одной науки, двух различных способов исследования в *одной* области, а в простом вытеснении одной науки совсем другою, хотя и сохраняющей слабые следы родства с первой, но имеющей по существу совсем иной предмет. Мы не стоим перед фактом смены одних учений о душе другими

[47] Мен де Биран Мари Франсуа Пьер (1766–1824) — французский философ и политический деятель; считал, что внутренний мир человека может быть понят по аналогии с внешним миром через самонаблюдение. (Примечание из: *С. Л. Фр нк*. Душа человека. СПб., 1995). — *О. Н.*

(по содержанию и характеру), а перед фактом совершенного устранения учений о душе и замены их учениями о чем-то, принципиально ином, а именно о закономерностях так называемых «душевных явлений», оторванных от их внутренней почвы и рассматриваемых как явления внешнего предметного мира. Нынешняя психология сама себя признает естествознанием. Если мы избавимся от ходячего, искаженного значения слов и вернемся к их истинному, внутреннему смыслу, то мы легко поймем, что это означает: это означает, что современная так называемая психология есть вообще не *психо-логия*, а *физио-логия*. Она представляет собой не учение о душе как сфере некой внутренней реальности, которая — как мы это далее хотим определить — всегда совершенно непосредственно, в самом опытном своем содержании отделяется от чувственно-предметного мира природы и противостоит ему; напротив, она является учением о природе, о внешних, чувственно-предметных условиях и закономерностях сосуществования и смены душевных явлений. Прекрасное обозначение *психология* (учение о душе) было просто незаконно похищено и использовано в качестве обозначения для совсем иной научной области; название было похищено у учения о душе так основательно, что когда теперь размышляешь о природе души, о мире внутренней реальности человеческой жизни как таковой, то занимаешься делом, которому суждено оставаться безымянным или для которого надо придумать какое-нибудь новое обозначение (мы должны ее отныне называть «метафизикой души» или «философской антропологией»).

Мы не хотим здесь поднимать вопроса о ценности этой, столь привычной уже для нас так называемой психологии; более того, мы не сомневаемся, что, несмотря на лежащую в ее основе и препятствующую ее нормальному развитию смутность понятий, она делает в своей области нечто ценное и полезное. Одно лишь несомненно: живой, целостный внутренний мир человека, человеческая личность, то, что мы вне всяких теорий называем нашей «душой», нашим

«духовным миром», ею совершенно не затрагивается. Она исследует что-то совершенно другое. Кто когда-либо лучше понял себя самого, свою сущность, свои стремления и страдания из учебников современной психологии, из трудов психологических лабораторий? Кто научился из них лучше понимать своих ближних, свое духовное окружение? Кто в настоящее время стремится уяснить себе человеческую жизнь, свою и чужую, должен изучать произведения искусства, письма и дневники, биографию и историю, а никак не научную литературу психологии. И лишь в последние годы в этой связи произошло определенное многообещающее изменение, определяемое, с одной стороны, влиянием некоторых направлений психопатологии (здесь достаточно напомнить о школе *Фрейд*) и, с другой стороны, успехом так называемой феноменологии. Что касается первой, то весьма примечательно, что в столь неблагоприятное для исследования души время значимые и продуктивные влияния исходят лишь из этой — можно подумать натуралистической — ветви психологии. По-видимому, это связано с тем, что психопатология, которая интересуется действительно практическими успехами, несмотря на отсутствие какого-либо философского основания, все-таки чаще обращалась к целому психики, к самим проявлениям жизни души, чем теоретическая психология. В отношении феноменологии можно сказать, что она представляет собой первую попытку приблизить современную психологию к ее истинному предмету. Однако это происходит в определенной степени наполовину осознанно, и ясность в отношении истинного предмета психологии пока не достигнута.

Конечно, и наше время не лишено вообще интереса к человеческой душе и сущности человеческой жизни. Характерное для последних десятилетий пробуждение религиозного сознания и религиозных интересов привело и к возрождению религиозных учений о душе — ибо религиозное сознание, конечно, прежде всего ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Это религи-

озное возрождение помимо своей собственной внутренней ценности имеет большое значение и для научного знания, ибо ведет к расширению и углублению человеческого опыта. Ничто не характеризует так ярко поверхностности, непродуманности ходячего научного эмпиризма, как его непонимание и принципиальное недопущение им некоторых основных форм опыта. Позитивистический эмпиризм, в сущности, недалеко ушел от того анекдотического схоластика, который запрещал усматривать через телескоп пятна на солнце, потому что у *Аристотеля* ничего не сказано про них. Вопреки этим предубеждениям, именно с точки зрения эмпиризма, должно было бы быть ясно, что всякое расширение и углубление опыта ведет к обогащению знания. И в этом смысле нужно сказать: для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего *иметь* ее опытно, нужно научиться ее опытно переживать — именно этому научает религиозное сознание. Лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе «душу живу»; религиозность и самосознание в определенном смысле есть именно одно и то же. Прославленное в учебниках психологии самонаблюдение просто невозможно там, где нет никакой *с мости* как особой инстанции, где в непосредственном живом сознании сфера внутренней жизни не выделилась как особая, специфическая реальность от чувственно предметного бытия. Вне этого условия не существует самонаблюдения, а остается лишь наблюдение отдельных психических процессов на фоне чуждой им по существу и искажающей их смысл естественнонаучной картины мира. Поэтому как философия вообще, так и в особенности философия или метафизика души питалась религиозными интуициями; она всегда зависела и зависит от живых опытных достижений религиозного сознания. Начиная с Упанишад, с *Гер клит* и *Пл тон* и кончая *Достоевским* и *Ницше*, подлинные успехи психологии всегда были обусловлены обостренным религиозно-нравственным сознанием.

Как было сказано, и в нашем веке этот религиозный интерес к человеческой душе полностью не утрачен. Чего нам действительно не хватает, так это использования этого опыта для научного познания души. Мы считаем большою опасностью для всей нашей духовной культуры, что столь важная и насущная сфера знания присутствует лишь имплицитно и непроясненно в религиозной жизни или развивается в форме романтического мышления, «philosophie irrésponsable»[48]. Напомним, с одной стороны, о «сокровенной науке», антропософии, которая, несомненно, ставит важные проблемы, но в которой присутствует абсолютно несостоятельное смешение действительного опыта и фантазии, а с другой стороны, о надуманной религиозной или популярно-философской литературе, занимающейся или касающейся каким-то образом вопроса о душе. Пропасть между так называемой научной, эмпирически-экспериментальной психологией, которая одна лишь официально признается и изучается в высших школах, и интуитивными находками некоторых современных религиозных мыслителей и знатоков души, а также темной и по своей сути весьма пестрой литературой популярно-научного содержания, стала совершенно непереносимой. Поистине настало лучшее время подумать об объективно-научном исследовании проблемы души. Между двумя крайностями — крайностью позитивистически-рационалистического взгляда, для которого «научная психология» тождественна требованию исследовать лишь то в душевной жизни, что включено в чувственно-предметный мир, и крайностью отождествления душевной жизни с художественными или религиозными инспирациями или с безответственными и, с точки зрения используемых понятий, чисто популистскими рассуждениями — должен быть выбран трудный, но единственно плодотворный путь объективной науки, которая,

---

48 Философия безответственности (*фр.*). — *О. Н.*

[Содержание]

однако, по своему характеру и методу была бы адекватна своеобразию, глубине и значимости своего предмета.

Но здесь возникает вопрос: возможна ли вообще метафизика или онтология души в качестве научного познания? Как было сказано, мы оставляем здесь в стороне общий вопрос о возможности научной онтологии или метафизики, коротко и лишь мимоходом напомнив о том, что теперь становится все яснее, а именно что философия от начала и до конца по существу не может быть ничем иным, как онтологией. В особом исследовании, результаты которого здесь не могут быть широко представлены, я попытался продемонстрировать эту мысль на примере так называемой теории знания[49]. Однако поставленный нами вопрос может быть решен без какого-либо обращения к этому общему вопросу. Поскольку мы исходим из принципа, согласно которому в основе любого знания лежит опыт, мы должны здесь лишь спросить, является ли то, что можно назвать душой, действительно опытно воспринимаемым? Если не принимать во внимание известные размышления *К нт* в его «Паралогизмах», имевшие значение в лучшем случае лишь в отношении совершенно определенного, господствовавшего в его время направления метафизической психологии, можно сказать, что отрицательный ответ на этот вопрос, собственно, никогда не был обоснован систематически и господствует в современном философском мышлении по большей части в качестве своего рода догмата, в качестве определенной, предположительно самоочевидной истины. Мы же, напротив, утверждаем, что понятие души как безусловно трансцендентного объекта, какой-то китайской стеной отделенного от всех опытных данных душевной жизни, есть не что иное, как предубеждение и противоречит истинному положению дел.

[49] *С. Фр нк.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб., 1915 (на русском языке).

Это предубеждение, насколько я вижу, включает в себя два утверждения. С одной стороны предполагается, что в опыте нам непосредственно дано лишь множество отдельных явлений, но никогда не дано, а всегда лишь примышляется нами объединяющее их целое душевной жизни. Поэтому нам доступны лишь отдельные душевные явления, но недоступна несущая их душа как мнимо объемлющая их основа. С другой стороны, под душой понимается нечто, лежащее где-то в недоступной глубине и опытно воспринимаемое нами лишь в отдельных своих «проявлениях», но не в своей сущности. Как мореплавателю доступна лишь поверхность океана, игра его волн, а не таинственная глубина морского дна, так и нам должен быть опытно доступен лишь поверхностный слой нашей «душевной жизни», а не скрытый от наших глаз в недостижимой глубине внутренний носитель этой жизни — «сама душа».

Первое допущение совпадает, собственно, с психологическим воззрением, которое обозначается как «психическая атомистика». К счастью, сейчас вряд ли найдется образованный психолог, безоговорочно и полностью ее разделяющий. Предположение, что душевная жизнь складывается из обособленных, независимых друг от друга элементов, — вроде того, как дом строится из отдельных кирпичей, — опровергается любым внимательным и непредвзятым восприятием душевной жизни, в котором последняя всегда обнаруживается как сплошное целое. Все, что мы воспринимаем в себе, носит характер некоторого общего самочувствия, целостного душевного состояния; и всякое многообразие, подмеченное нами в этом целом, дано именно только на почве целого и столь глубоко укоренено в нем, что без него совершенно непредставимо. Заключения, сделанные *Джемсом*, *Бергсоном*, вюрцбургской школой и новейшей гештальтпсихологией, позволяют это больше не доказывать. Здесь достаточно лишь заметить, что эта целостность действенна не только в отношении каждого отдельного момента душевной жизни, но имеет

также и сверхвременное значение. Ибо как моментальное единство состояния может быть разложено на множественность отдельных элементов лишь абстрактно-понятийно, но не реально, так же сложно изолировать настоящее состояние от предыдущего и от последующего. Душевная жизнь по своей сути есть единство события, т. е. сверхвременной длительности, благодаря которой в каждом ее проявлении потенциально присутствует сверхвременное целое. Правда, мы отличаем *н стоящее* душевной жизни как от ее прошлого, так и от ее будущего, и в этом смысле нужно сказать, что актуально данное, так называемое, малое единство является всеохватывающим единством душевной жизни как таковой. Но это малое единство через воспоминание и предвосхищение оказывается столь тесно связанным с большим единством и столь непосредственно непрерывно переходящим в это последнее, что здесь нигде не установлено четкой границы, и потому большое единство как целое потенциально присутствует и в малом единстве. Чтобы, к примеру, определить «характер» какого-нибудь человека, нет надобности знать его жизнь от колыбели до могилы. И как бы сильно человек ни менялся в течение своей жизни, он всегда остается тем же самым человеком и при внимательном наблюдении его сущность, как правило, может быть узнана в каждом ее временном проявлении. Правда, при любом наблюдении все же сохраняется различие между отдельными душевными состояниями или содержаниями и душевной жизнью как целым, но это различие имеет лишь относительное значение: оно представляет собой различие между более случайными и периферическими явлениями, лишь опосредованно связанными с центром или с целым, так сказать, долгим и трудно обозреваемым в познании способом, и необходимыми и более центральными явлениями, связанными с целым непосредственно и легко обозреваемым образом.

«Душа» в этом смысле — как единство или целостность душевной жизни — вовсе не есть что-то далекое, таин-

ственное, недостижимое для нас. Напротив, она есть самое близкое и доступное нам; в каждое мгновение нашей жизни мы сознаем ее, вернее сказать — мы есмы она, хотя и редко замечаем и наблюдаем ее. Душа в этом смысле есть, говоря меткими словами *Лотце*, *«то, з что он выд ет себя»*[50] — наше собственное существо, как мы ежемгновенно его переживаем. Она есть не «субстанция», не трансцендентная и неузнаваемая сущность, которая была бы нам неизвестна непосредственно и которую мы знаем лишь из богословских учений, не проблематичное понятие, которое мы почерпаем лишь из книжной мудрости; она, напротив, есть то, что каждый человек зовет самим собою и в чем никому не приходит в голову сомневаться. Поэтому, утверждая, что душа в этом смысле существует и познаваема, мы ничего не предрешаем о ее сущности или о ее содержании, кроме того очевидного для всякого непредвзятого сознания и лишь при помощи совершенно ложных понятий затемненного факта, что наша жизнь есть не механический агрегат, не куча душевных песчинок, называемых представлениями, восприятиями и т. п., но лишь непосредственное и исконное единство.

Но в то же время эта непосредственно очевидная душа есть нечто совершенно загадочное; ибо достаточно направить на нее духовный взгляд, чтобы сразу же почувствовать, что мы не воспринимаем ее содержание исчерпывающе, просто так и в любом случае, поскольку она не есть нечто плоское, лежащее перед нами, но обладает темным, с трудом поддающимся исследованию глубинным измерением. Тем самым мы приходим ко второй предпосылке, на которой основывается учение о непознаваемости души. Ведь, как говорилось, обычно под душой понимается не непосредственно данное единство душевной жизни, но глубоко лежащий, непосредственно не очевидный и лишь мыс-

[50] *Р. Г. Лотце*. Основания психологии. СПб., 1884. С. 120 (Примечание из: *С. Л. Фр нк*. Душа человека. СПб., 1995. С. 651). — *О. Н.*

ленно предпосланный принцип, по отношению к которому имманентная жизнь души есть лишь его выведенное следствие. Поставим себя на мгновение на эту точку зрения. В данном случае мы должны утверждать (что само собой разумеется или должно было бы быть таковым), что понятие души как абсолютно трансцендентного предмета является внутренне противоречивым, так же, как, собственно, и любое понятие абсолютно трансцендентного предмета. Ведь если бы мы и захотели признать, что для нас душа в этом смысле является абсолютно непознаваемой, то мы должны были бы также добавить, что это непознаваемое нечто во всей его непознаваемости каким-то образом дано непосредственно, ибо как иначе мы могли бы иметь понятие о нем? Непосредственную очевидность предмета, остающегося в своем содержании непознаваемым, я называю непосредственным наличным бытием. В том и состоит заблуждение господствующей теории познания, что предмет, не данный нам и, соответственно, не познаваемый нами непосредственно, вообще не существует для нас. Это заблуждение скрывает в себе внутреннее противоречие: ведь познание есть именно определение содержания некоторого предмета, который до познания остается пока неизвестным или неузнанным; а значит, наоборот, любой предмет должен быть нам дан непосредственно как x, как нечто, которое мы пока еще не знаем, как нечто, не данное непосредственно, что я и называю непосредственным наличным бытием. Не проясняя здесь далее это общее познавательное отношение, замечу лишь, что указанное положение дел с наибольшей очевидностью открывает себя именно в области познания души. Здесь как бы бросается в глаза тот факт, что перед нами лежит непосредственно скрытая для нас глубина, которая, однако, в качестве неизвестной глубины дана нам самоочевидным образом. То, что душа имеет нутро, недоступную нам непосредственно глубину, это мы узнаем, *к к минимум*, с той же очевидностью, с которой мы знаем, что закрытый ящик или закрытая комната имеет

внутреннее пространство, хотя мы и не можем проникнуть внутрь. Данное открывается нам с непосредственной очевидностью как часть неданного целого.

И все же истинное положение вещей с трудом поддается выражению при помощи этих аналогий, поскольку резкое разграничение познаваемой поверхности, внешней стороны и непроницаемой глубины или нутра совершенно ему неадекватно. Это опять-таки не более чем необоснованное предубеждение, что наш взгляд скользит лишь по поверхности и не может проникнуть внутрь. В обычном словоупотреблении мы различаем между поверхностным знанием людей и глубоким проникновением в душевное нутро человека. Как это часто происходит в человеческих взаимоотношениях, поначалу наше знание остается лишь на поверхности психических явлений, но потом мы внезапно, как будто в озарении, данном нам иногда в мимолетном слове, во взгляде, в улыбке, в жесте, проникаем в таинственное нутро человека, узнаем его глубоко скрытую сущность. Перед лицом этого, почти до банальности обыденного опыта все же невольно возникает вопрос: а как, собственно, было доказано, что мы не можем проникнуть внутрь души? Или как может быть доказано, что эта глубина, на которую направлено живое человеческое познание, не является истинной, подлинной сердцевиной человеческой души (разумеется, не принимая во внимание пристрастную и совершенно запутанную феноменалистическую теорию познания)? Каждый любящий человек, каждый чуткий и глубокий знаток людей знает обратное; если верна русская пословица «чужая душа — потемки» (а как мы можем добавить, и наша собственная душа), то не менее истинно и то, что нам все-таки удается что-то узнать в этих потемках.

Более того. Между внешней и внутренней стороной, между поверхностью и глубиной душевной жизни нельзя постулировать не только совершенно непроходимую, но и вообще какую-либо четко определяемую границу. Сплошность, которая характерна для душевной жизни, сохраняет силу

и в направлении глубины. Абсолютно неправильно предположение (неправильно в принципе, но особенно в этой области) о том, что данное, так сказать, лежит на поверхности перед нами и что мы можем просто считывать его содержание, как если бы оно было написано на доске. Напротив, переход от поверхности к глубине есть переход постепенный; мы не можем просто отделить шелуху души от ее ядра, ведь, используя известные слова *Гете*, здесь вообще нет «ни шелухи, ни ядра»[51]; или, поскольку нечто подобное в определенном смысле существует, в душевной жизни оба внутренне и неразделимо срослись между собой; в самом поверхностном душевном явлении также участвуют и глубоколежащие слои. Наша душевная жизнь не абсолютно прозрачна, но и не абсолютно непроницаема; созерцая поверхностные душевные явления, мы имеем дело не с густым занавесом, который скрывает от нас глубину души, но скорее с туманной дымкой, сквозь которую перед нами неясно вырисовывается также и глубина. И сама эта дымка не плоска, а имеет также пластические очертания, с выпуклостями и углублениями, так что мы, оставаясь на поверхности, в то же время бросаем взгляд и в глубину. В противоположность господствующему мнению, психологическое восприятие по своей сути, т. е. в соответствии с сущностью своего предмета, всегда и с необходимостью представляет собой взгляд в глубину. Это уже было осознано и школой *Фрейд* , и французской психопатологией *Ж не*[52] в практике их исследований.

[51] Франк цитирует стихотворение Гёте «К физику». — *О. Н.*

[52] Жане, Пьер (1859–1947) — французский психолог и психиатр. Жане разработал систему психологии и психопатологии, которую он назвал psychologie de la conduite («психология поведения»). Понижение психической энергии играло главную роль в предложенном им объяснении психических расстройств. Идеи Жане существенно повлияли на французскую психологию XX в. (Ж. Пиаже, А. Валлон) и на культурно-историческую концепцию Л. С. Выготского. — *О. Н.*

Поскольку так называемая феноменология как видение сущности, как описание генеральной сущности бытия осознает своеобразие своего предмета в этой сфере (то, как дело обстоит во всех остальных сферах, мы оставляем без внимания), она сама собой преобразуется в (платоновскую) метафизику души, поскольку видение может осуществляться здесь не иначе как через идеальное проникновение в глубину бытия. Внутренняя сущность человека и жизни представляет собой глубину и потому может быть описана лишь как такая глубина, по образцу глубинного исследования.

Этих коротких и лишь подготовительных соображений будет вполне достаточно для того, чтобы если не прояснить возможность или, скорее, необходимость психологии как метафизики души, то все же сделать ближе нашему сознанию. Главное состоит в том, что мы действительно обращаемся к области душевного как такового как своеобразной и в себе сущей области, а не к следам душевного в области чувственно-предметного мира. Существует или нет на самом деле душа в смысле особой центральной силы, хотя и неотделимой от душевных явлений, но в определенной степени противостоящей им, — это вопрос, касающийся уже содержания метафизики души. Это важный вопрос, однако он не имеет того принципиального значения, которое ему обычно приписывается. Ведь с душой или с душевным в широком и лишь принципиальном смысле мы всегда имеем дело там, где обнаруживает себя своеобразное бытие, противостоящее как внешнему, чувственно-предметному бытию, так и логически-идеальному бытию, причем вопрос об истинной структуре этого бытия представляет собой специальный вопрос, так сказать, вопрос второго порядка. Странность современного миросозерцания и обусловленного им господствующего направления познания состоит как раз в том, что в нем почти полностью утеряно чувство, орган для этой своеобразной сферы бытия. Прежде чем я попытаюсь предметно охарактеризовать эту сфе-

[Содержание]

ру, я хочу кратко осветить еще две господствующие сейчас в философском миросозерцании точки зрения, поскольку они касаются этого вопроса.

Первая представлена новейшим развитием теории познания. Неокантианская теория познания, в соответствии с ее первым замыслом, была задумана, собственно, как антропологическое исследование проблемы познания, как основополагающая и первичная философская наука. Долгое время казалось, что вся философия совпадает или во всяком случае зависит от вопроса о сущности человеческого сознания и его отношения к объективно-предметному бытию. Известно, что дальнейшее развитие состояло в том, что этой теории познания все яснее становилось противоречие, заключенное в ее замысле. Случилось это через преодоление — или в попытке преодоления — так называемого психологизма. Факт человеческого сознания и всего, что мы о нем знаем, все яснее признавался в качестве специального и производного *содерж ния* познания, который именно потому и не может использоваться в качестве универсальной и первичной основы для теории познания. Человек с его сознанием был опознан как реальность, сама принадлежащая к предметному бытию; а теория познания в качестве основной и основополагающей науки, поскольку она исследует вопрос о познаваемости всего бытия, должна была стоять *н до всем* предметным бытием и потому a fortiori[53] иметь точку опоры над и вне человеческой психики. В данном случае нет необходимости дальше исследовать, где искалась и была найдена эта точка опоры. Будь то «сознание вообще», «трансцендентальный субъект», «чистое знание», «царство истины» — в любом случае оно лежит далеко за пределами человека и его реальных сознательных процессов. Этот путь, которым пошло развитие теории познания, был, конечно, единственно правильным, если принять во внимание однажды найденную отправную

[53] С тем большим основанием, тем более (*л т.*). — *О. Н.*

точку. Тем самым был отброшен первый смутный и противоречивый замысел теории познания, и теория познания в качестве основополагающей науки постепенно преобразуется в то, чем она на самом деле должна быть, — в учение об идеях и логосе, в общую платоновскую онтологию и, в конце концов, в теологию знания, в учение о божественном разуме и его отношении к бытию. Но, с другой стороны, — и в нашей связи это является единственно важным — на этом трудном пути самооправдания и самопреодоления, кажется, *одно* осталось безвозвратно потерянным. А именно вопрос о том, как, собственно, *человек* как конкретное духовное существо приходит к знанию, *что* предполагается этим фактом и *что* он означает. Однако этот вопрос не совпадает ни с *общей* трансцендентальной философией или онтологией знания, ведь мы точно можем понимать, что такое знание, Логос, идея, не понимая при этом, каким образом человек приходит к обладанию ими, ни с областью исследования эмпирической психологии, поскольку речь все же идет не об имманентном психическом процессе, как он нам открывается реально-предметно, но о *мет физическом* вопросе об отношении *человеческой души* к Логосу, к миру идей. Когда, к примеру, *Герм н Коген* где-то в середине своего исследования внезапно узнает, что логика чистого познания в любом случае не имеет отношения к человеческому мышлению, то, вопреки первому отчуждению, это может быть вполне понятно и оправдано; однако тем самым исходный для прежней теории познания вопрос остается все же нерешенным и не может быть просто отклонен как неправильно поставленный. Итак, первая и основополагающая теория познания как всеобщая метафизика знания должна была быть дополнена, так сказать, второй теорией познания, которая включала бы в себя теорию человеческого познания как часть философской антропологии или метафизического учения о душе.

Более того. Дело обстоит намного сложнее. Ведь эта антропологическая проблема была не просто забыта или оставле-

[Содержание]

на в стороне новейшим развитием теории познания, но она настолько растворилась в общей метафизике Логоса, что стала вообще отрицаться осознанно или неосознанно. Теория познания в своем первом замысле, следуя кантовскому так называемому «коперниканскому деянию» (лучше было бы сказать: антикоперниканскому деянию), в определенной мере исходила из обожествления человека, поскольку человек, человеческое сознание являлось для нее первичным и абсолютным исходным пунктом, и человеческое сознание, с этой точки зрения, само творило весь мир вокруг себя. К счастью, сейчас она отошла от этого ложного обожествления человека и заменила его метафизическим учением о духе, что соответствует ее сущности; можно сказать, что она находится на пути от обожествления человека к истинному почитанию Бога. Однако при этом в нее закралось иное роковое заблуждение. Идеализм всегда склонен растворять конкретно-реальное бытие в чистой идее и не осознавать в полной мере его специфику, и эта опасность особенно велика по отношению к конкретному человеческому духу. Постепенно утрачивая в нем все человеческие атрибуты, человеческий дух замещается сверхперсональным общим духом или настолько сродняется с ним, что от него ничего не остается, и человеческий дух как таковой в этом развитии рассеивается и окончательно исчезает. Современный идеализм повторяет, таким образом, главное заблуждение прежнего идеализма гегелевского типа, которое можно обозначить старым церковным именем — *ересь монофизитств* : Бог, Абсолютное или Дух поглощает дух человеческий. Эта тенденция открыто и ясно выражена в философии *Эду рд фон Г ртм н* . А неосознанно она лежит в основе всего современного идеализма. Можно сказать и так: на его совести лежит грех идеального человекоубийства. Двигаясь далее в этом направлении, невольно возникает вопрос: А где, собственно, остается человек? Ведь его вообще нет в этой философии. Нужно понаблюдать за судорожными и бесплодными попытками из Ничего диалектическим путем получить поте-

рянную человеческую психику, — как, например, в «Общей психологии» *Н торп* , — чтобы понять всю критичность положения. Как ни противоречив был замысел прежней психологической теории знания, в ней присутствовала та правильная идея, что человеческое сознание, психика, является для нас все же чем-то иным и более первичным, чем просто объектом среди прочих объектов, просто частью предметного мира, природы. Признавать душевную жизнь лишь частью объективной действительности означает не замечать целый мир — внутренний мир живого человека как реальности, которая изначально содана вместе с самим субъектом. Современное человеческое миросозерцание знает и признает, с одной стороны, *позн ние мир* , данное в системе реальных наук, а с другой стороны, — *учение об идеях и Логосе*, которое должно найти свое завершение в учении о Боге и которое на самом деле является таковым. И все-таки ему совершенно незнакома *нтропология*, учение о человеческой душе или о человеческом духе как связующем звене между этими двумя рядами; оно даже склоняется к его принципиальному отрицанию. Оно уничтожает человека, разделяя его на две части и относя одну к миру природы, а другую — к миру идей. Говоря языком религиозной философии, это означает, что оно отрицает или игнорирует богочеловечество в качестве последнего основополагающего метафизического факта. Отсюда явствует, сколь важно для современной философии возрождение философской антропологии.

К тому же результату приводят и рассуждения совершенно иного рода. Стоит один раз осознать, что теория знания в указанном специфическом смысле — в отличие от всеобщей онтологии знания — принадлежит к философской антропологии, сразу становится очевидно, что она является лишь частью последней. Ведь человеческая психика участвует в познании не одна, но всеми ее отношениями к внешнему миру и во всех вообще направлениях, чья совокупность образует содержание человеческой жизни, духовный мир человечества. Общеизвестен и в силу привычки ни-

[Содержание]

кого более не удивляет факт, что обычная эмпирическая психология вообще ничего не привносит в объяснение содержания человеческой жизни, принадлежащей к области так называемых наук о духе или наук о культуре. Мне не нужно здесь вдаваться в детали известной теории *Риккерт* , пытающейся не только объяснить ситуацию, но также и оправдать ее. Однако в любом случае ее основной аргумент в этом вопросе совершенно правилен: психология (я должен лишь добавить: в обычном смысле слова) является наукой о природе и потому не имеет дела с областью духовной, исторической или культурной жизни. И все же сам этот факт продолжает неприятно удивлять. Я не понимаю, как могла бы быть оправдана ненормальность факта, что, *с одной стороны*, единственная теоретическая дисциплина о человеке *ничего* не вносит в познание его конкретной исторической и духовной жизни, и, *с другой стороны*, что изучение этого конкретного развития человеческой жизни *не* может быть основано на общей теории. В данном случае для оправдания ситуации необходимо прибегнуть уже к совершенно искусственным логическим конструкциям, которые я не могу далее исследовать. Для непредвзятого наблюдателя, не склонного принимать в качестве последнего и высшего критерия истины господствующую в настоящее время, санкционированную в практике высшей школы систему наук, эта ситуация продолжает оставаться все-таки совершенно ненормальной. *Должн* быть представлена общая теоретическая дисциплина о человеческой сущности, в которой было бы разработано учение об основных функциях его духовной жизни и на которой могла бы основываться этика, философия права, философия истории и социальная философия. Очевидно, что этой дисциплиной является не что иное, как отстаиваемая нами метафизика души или философская антропология.

Если потребность преодоления натурализма, т.е. миросозерцания, для которого философия, в конечном итоге, всегда является натурфилософией или философией есте-

[Содержание]

ствознания, стала уже всеобщей, то она может быть удовлетворена лишь при одном условии, когда духовный мир представляется действительным *миром для себя*, имеющим онтологически-космическое значение, который потому должен занять в нашей теоретической картине мира надлежащее ему место. Короче, философская антропология является абсолютно необходимым и до сих пор отсутствующим философским основанием для исторического, правового и социально-научного мировоззрения, как это, собственно, было в античности и в средние века и лишь в Новое время было забыто.

Теперь я хотел бы попытаться коротко пояснить, о чем, собственно, идет речь, когда мы говорим о «душевном», что за мир нам здесь открывается и где мы должны его искать. При этом речь не идет о логическом определении и даже не о точном описании, а лишь о простом указании на эту, забытую в своем своеобразии область. Чтобы познать эту область, ее сначала нужно заметить, а чтобы ее заметить, нужно изменить привычную духовную установку, говоря словами *Пл тон* , обернуться.

Обычно человеческое сознание проявляет излишний интерес к окружающему чувственно-предметному миру, чтобы заметить душевный мир как таковой. Деловой и практический человек (в широком смысле слова к нему относится и человек позитивного научного знания) имеет примерно такое же отношение к душевной жизни (к своей собственной, а в большей степени к чужой), как рыцарь к настроению своей лошади. Душевная жизнь является здесь чем-то внешне-ничтожным, незамечаемым в составе чувственно-предметного мира, вроде ненужного придатка, который, к сожалению, периодически привлекает к себе наше внимание в силу определенных нарушений и трений нормального хода жизненного механизма. Как правило, практический человек чувствует себя вдруг вынужденным сносить такие нарушения организованного течения жизни, как плохое настроение своей жены, непослушание своих

[Содержание]

детей, внезапную немотивированную грубость своей служанки и т. д.; к этому прибавляется и то, что человек в себе самом замечает опасные и неудобные проявления той же разрушающей силы. В высшей степени странно и неприятно раздражающе действуют на него необычные, чрезвычайно сильные приступы этой ненужной и непонятной силы — явления страсти, преступления, самоубийства, все непредвиденное, элементарное, слепое и темное, но также и все ослепляющее — религиозное обращение, видения, откровение, явления внутреннего возрождения — вообще все, что появляется неожиданно. Везде, как в себе самом, так и в других людях, душевная жизнь является для практически настроенного человека некой служебной силой, которая, так сказать, действует в аппарате внешней жизни и при нормальном функционировании остается незамеченной; а если замечается (именно в случае спровоцированного ею нарушения или сбоя этого аппарата), то ее собственные проявления оказываются чем-то ненормальным и неординарным. Лишь в редких случаях, когда привычный ход жизни уже совсем разрушен — например, когда человек полностью охвачен страстью и пожертвовал ради нее всей своей организованной жизнью, или стоит перед лицом смерти, — его глаза внезапно открываются, и он с удивлением замечает, что то, что он до сих пор держал за ничтожную малость, за незначительный придаток жизни, является, собственно, основным, самым глубоким и важным, на чем основывается вся жизнь и благодаря чему она приводится в движение. Тогда оказывается, что в сравнении с этим неизмеримо глубоким и непостижимом миром весь внешний мир есть нечто ничтожное и маленькое.

Совершенно аналогично этому обычному *пр ктическому* отношению к душевной жизни научно-философское, *теоретическое* отношение к ней. В первую очередь для естествоиспытателя в узком смысле слова, чей взгляд направлен на физическую природу, душевная жизнь является каким-то маленьким, ненужным, иллюзорным при-

[Содержание]

ложением к физическому миру. Он либо вообще отрицает объективное существование душевной жизни, поскольку привык под объективным сущим понимать лишь материальный мир, либо принимает душевные явления за побочный, производный продукт или эпифеномен материальных явлений, за то, что целиком обусловлено их механизмом. Материализм, как и позитивизм, который знает лишь отдельные «физические процессы» во внешней закономерности их проявлений в предметном мире, психологически может быть объяснен лишь этой незамеченностью внутренней душевной жизни. Следовало бы предположить, что психолог, чья задача как раз и состоит в исследовании этой внутренней жизни, должен придерживаться иной точки зрения. Однако из всего вышесказанного становится очевидно, что ничего подобного в господствующей психологической доктрине не наблюдается. Когда оставляют в стороне психофизику и психофизиологию и принимают во внимание лишь так называемую чистую психологию, то с легкостью замечают, что ее основой, так сказать каркасом ее понятийной системы, служит картина внешнепредметного, материального мира. Когда она говорит о душевных явлениях человека, то под «человеком» она сразу же понимает конкретное пространственное образование, человеческое тело, замкнутое по отношению к материальному окружению. Духовная жизнь, локализована ли она при этом каким-то образом или нет, в любом случае мыслится как маленький мир где-то внутри человеческого тела. И если душевная жизнь плохо локализуема или локализуема лишь в пространстве, то она в гораздо большей степени поддается локализации во времени. Душевные явления мыслятся как объективные *процессы*, т.е. как хронологически определенное следование объективных событий, и основная задача психологии состоит в исследовании закономерностей этих событий. Можно определить их длительность, их взаимосвязь с материальными процессами, порядок их следования. Это означает: их можно однознач-

но отнести к определенным душевным процессам материального мира (например, к движению стрелок). Целостность психических процессов есть вообще лишь ничтожно малая и производная часть биологического и космического целого. Можно заметить: при всех возможных достижениях эмпирической психологии весь ее метод основан на обычной картине мира, на точке зрения, называемой «наивным реализмом», а также (это важно подчеркнуть) наивным натурализмом, если не сказать материализмом. Перед лицом этой наивности хочется позавидовать даже обычной теории познания с ее самыми беспомощными сомнениями и трудностями!

Этому наивному натуралистическому взгляду на явления душевной жизни мы должны противопоставить совершенно иную точку зрения. Уже говорилось, что речь идет здесь не о теории или логическом определении душевной жизни, но лишь о ее обнаружении и открытии. Однако для этого мы должны отвести глаза от всего чувственно-предметного мира, мы должны отказаться от любого бытия, лишь объективно противостоящего нашему сознанию, чтобы опытно воспринять наш внутренний мир как таковой. Это удастся лишь в том случае, когда мы сделаем попытку реальнее погрузиться в эту темную, загадочную область.

Есть случаи, которые с внешней стороны хотя и кажутся исключениями, однако наилучшим образом подходят для этого мыслительного эксперимента, поскольку в них мы освобождаем нас самих от разрушающей охваченности сознания предметным миром, от постоянной направленности на него. Когда в дремотном и сонном состоянии мы как бы целиком погружены в спокойные, стоячие воды душевной жизни или когда в состояниях любого рода аффекта и восторга мы охвачены и затоплены водоворотом, штормовым ударом ее волн, в этом случае мы теряем предметное сознание и наша душевная жизнь более не ограничена и не скована своими внешними берегами, мы живем лишь в ее стихии. Но, когда мы пытаемся мысленно представить

эту область жизни в ее внутренней сущности, понимая ее не внешним предметным образом, как это делает психопатология с редкими переживаниями психически больных, но *понять* ее *изнутри, из собственного живого опыт* , мы находим в себе мужество понимать ее так, как это делает сам переживающий в момент переживания, — в этом случае мы сразу замечаем, что имеем здесь дело не с какими-нибудь отдельными процессами реального предметного мира, но с совершенно особой областью, которая полностью выпадает из рамок предметного мира и образует мир для себя. Тогда мы с легкостью понимаем (что подтверждено многочисленными исследованиями подсознания различного толка), что и обычное, так сказать, бодрствующее сознание всегда покоится на этом темном основании. Речь вообще не может идти о том, чтобы явления этой сферы могли быть подчинены определенным пространственно-временным материальным явлениям и через это подчинение обретали свое скромное местечко в объективно-предметном мире. Напротив, вся эта сфера оказывается тогда не только непространственной, но и невременной в том смысле, что она совершенно не вмещается в нашу пространственно-временную систему и подчиненный ей мир. Она представляет собой необъятную вселенную в себе, то, что лежит как бы в совершенно ином мировом измерении. Тот факт, что для обычной, внешне-объективной точки зрения душевная жизнь представляется совершенно иным, а именно ничтожной и подчиненной частью общепризнанной предметной картины мира, ни в коем случае не уничтожает ее собственную внутреннюю сущность и не конкурирует с ней, так же как чувственно обнаруживаемая картина мира не конкурирует с научной физическо-астрономической картиной мира. При этом остается неизменным тот факт, что неоформленный мир наших мечтаний и увлечений, наших страстей и страстных желаний, нашего восхищения и сомнения непосредственно, а потому вне всякого сомнения *является к к р з тем, чем он является с м для себя*,

в его чистом внутреннем самопереживании. Он представляет собой своеобразный и в определенном смысле самодостаточный мир, неизмеримый в своей глубине и богатстве, живущий по своим законам, которые в другом измерении бытия бессмысленны и невозможны, а здесь господствуют с непосредственной очевидностью. О нем нельзя спросить, ни *где* он есть, ни *когд* происходят его явления и как долго они длятся, поскольку эти масштабы к нему совершенно неприменимы. Его безграничность мы можем констатировать с большей очевидностью, чем безграничность материального мира, как это уже было замечено *Гер клитом*. Человек с внешней психофизической точки зрения есть лишь небольшая, выступающая наружу вершина бытия, которое в своей широте и необъятности уходит в невидимую глубину. Человек, как он обнаруживает себя во внешнем мире, кажется ничтожной частью мирового целого, и его сущность исчерпывается для взгляда со стороны этой видимостью; однако на самом деле то, что мы называем человеком, в себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совершенно иное, чем маленький отрезок мира; он представляет собой потаенный мир огромных, потенциально бесконечных сил, снаружи втиснутый в небольшой объем; и его подземная глубина столь же мало похожа на свое внешнее проявление, как потаенная часть темной шахты, скрывающей в себе как огромные, неисчислимые богатства, так и страдания, похожа на незаметное отверстие, соединяющее ее со светлым обжитым миром поверхности земли.

Здесь становится очевидной и вся бессмысленность так называемого психофизического параллелизма, самого характерного продукта психологического натурализма. Оставляя в стороне все прочие его недостатки, укажем на то, что параллелизм всегда предполагает однородность в формальной структуре сравниваемых областей. Так, например, он предполагает, что душевная жизнь распадается на отдельные психические события, которые пространствен-

но-временным образом могут быть подчинены отдельным физическим процессам. Однако если осмыслить всю несоизмеримость душевной жизни и физической природы, то эта попытка окажется точно такой же бессмыслицей, как, например, утверждение параллельности между прямой линией и кругом.

К сожалению, в рамках доклада невозможно исчерпывающим образом представить эту общую точку зрения, анализируя ее отдельные тенденции в этой области. Я позволю себе лишь пояснить ее, приведя один конкретный пример. Для этого я выбираю феномен детской игры. Психология, как это свойственно ей, подходит к явлениям такого рода извне; в большинстве психологических объяснений подобных явлений несложно заметить удивление перед фактом этого бытия, ощущение его как чего-то ненормального. Для чего, собственно, ребенку нужно представлять себя солдатом, разбойником, конем? Почему ему недостаточно того, что «на самом деле» есть? Такой вопрос, осознанно или неосознанно, обычно задает психолог. Но именно такая постановка вопроса *по сути* неправильна. Ведь когда ребенок воображает себя солдатом, разбойником и конем и изображает эти существа, он более прав, чем те, кто этому удивляются, — обученные психологи, которые, как и все взрослые, видят в нем *лишь* маленькое, беспомощное и убогое существо, живущее в детской комнате. Ибо под этим внешним явлением на самом деле скрывается запас потенциальных сил и реальностей, которые не вписываются в узкую внешнюю реальность его окружения. В этом маленьком существе *действительно* живут силы и стремления солдата, разбойника, да и коня; он действительно представляет собой нечто неизмеримо большее, значимое и качественно иное, чем то, что видят в нем его родители и воспитатели, и поэтому он ни в коем случае не может удовлетвориться скромным положением и значением, которое ему отводится во внешней реальности. Разумеется, сходные идеи должны были бы быть развиты и относительно других областей жизни, тогда обнаружилось бы,

что то же самое имеет силу и в отношении взрослых людей; и лишь с этой точки зрения можно было бы достичь, к примеру, правильного объяснения сфер искусства и религии. Любой человек, у которого хватает мужества увидеть *с мого себя*, знает абсолютно точно, что образ, при помощи которого он демонстрирует себя своему окружению, — социальное положение, репутация, достижения — бесконечно далек от того, что он *н с мом деле* есть, бесконечно далек от него и совершенно с ним несоизмерим. Но и в том случае, когда внутренняя сущность человека без остатка включена в его внешнее положение в космическом и социальном окружении и тем самым целиком и полностью успокоена, мы уже имеем дело с болезненным явлением увядания и отмирания или застывания внутренней сущности человека, с тем, что называется «обывательством».

Исходя из этого, должна быть развита истинная психология как метафизика или онтология душевной жизни. Теперь я должен попытаться резюмировать все вышесказанное в некоторых систематических предложениях или привести к понятийно законченным формулировкам:

1. Душевная жизнь человека не является отрезком или частью предметного мира, как полагает обычная психология, но особой и совершенно своеобразной областью бытия, которая по отношению к эмпирическому миру является *мет физической*. Поэтому подлинное исследование души должно с необходимостью быть метафизикой души.

2. В этом своем истинном существе она недоступна внешнему предметному опыту (куда относится и так называемый внутренний опыт или самонаблюдение обычной психологии). Она может быть понята и познана лишь *изнутри, из с мой себя*, т. е. так, *к к он есть для себя с мой*. Поскольку она является сферой переживающего сознания, *с мой себя пережив ющей жизни*, то она доступна лишь совершенно особому виду знания, *пережив ющему опыту* или живому знанию, живой интуиции (в отличие от чистой созерцательно-предметной интуиции); и лишь на основе по-

добного опыта она производным образом становится предметом знания.

3. Конечно же, эта живая интуиция не является простым описанием открытого и лежащего на поверхности содержания, но проникновением в глубинное измерение или обозрением сферы, которая хотя и лежит перед нами непосредственно, но в то же время труднопознаваема, т. е. познаваема лишь при особом напряжении интуитивного постижения.

4. Для освоения этой сферы мы пользуемся не только понятиями и категориями идеального бытия, но также и понятиями и категориями предметно-реального бытия. Мы здесь имеем дело с совершенно особой третьей сферой, которая занимает срединную позицию между обоими и соучаствует в них, не совпадая с ними. Душевное бытие не идеально, а значит, в этом негативном смысле оно реально. Оно не идеально ни в том смысле, что являлось бы субъектом познания (последний осуществляет себя в нем, проявляет себя в нем, не совпадая с ним, поскольку в себе самом душевное бытие есть чистая *жизнь*), и не в том ином смысле, что оно обладало бы признаками *логически*-идеального бытия. С другой стороны, душевное бытие не реально, но не в том смысле, что оно не принадлежит *чувственно-м тери льной* реальности, но в том широком и важном смысле, что оно вообще не относится к предметному миру. Оно в строгом смысле слова «не от мира сего». К нему не применимы не только формы и категории пространства и качества (или числа), как это обычно полагают, но также и категория времени, как минимум без соответствующего решающего преобразования (как это уже понял *Бергсон*, различая между математически-исчислимым, предметным и душевным временем), и категории субстанции, причинности, закономерности. Но также и формально-логические категории идентичности и различия, единства и множественности (которые, конечно же, имеют силу в отношении *понятий*, в которых мы реконструируем эту сфе-

ру), не имеют в самой этой сфере никакого онтологического, конститутивного значения (как это, например, может быть с очевидностью продемонстрировано почти для каждого сна). И все же душевное бытие вступает в предметный мир, соучаствует в нем и находится под его воздействием, не совпадая с ним. Эта область во всей ее необъятности, неопределенности и неограниченности образует граничащий с предметным миром и отчасти в него включенный, но все же самостоятельный и необъятный мир в себе.

При точном описании этой особой области бытия нужно сначала попытаться исследовать душевное бытие как переживающее сознание в двойственности его моментов (жизни как таковой и для-себя-бытия или сознания как потенции к предметному сознанию) и определить относительную ценность этих обоих, лишь абстрактно фиксируемых моментов душевного бытия. Затем проследить жизнь души в ее глубинном измерении, исследовать в нем, с одной стороны, непосредственную, элементарно-хаотическую душевную жизнь и, с другой стороны, глубоко лежащую, оформляющую потенцию в ряде ее слоев, исследовать до тех пор, пока мы не достигнем центральной инстанции, которую следовало бы назвать «душой» в потенциальном смысле слова. Вместе с этим следует показать, каким образом на это переживающее сознание надстраивается предметно-интенциональное сознание или, скорее, как они образуют органическое единство и как из этого сложного единства возникает конкретная человеческая жизнь с ее функциями памяти, силы воображения, познания и оценки, со всеми ее отношениями к предметному миру и внутренним срастанием с ним. Таким образом душевное как таковое откроет себя в своей функции медиума, субстрата и сферы откровения духа и онтология души непосредственно преобразуется в пневматологию[54], в теорию конкретно-

[54] Пневматология (от *греч*. pneuma, дух) — учение о Святом Духе, Его действиях в мире и человеке. — *О. Н.*

го духа как теорию сущего идеального субъекта в психическом. Здесь найдет свое место как названная выше «вторая» антропологическая теория знания, так и антропологическое обоснование этики, философии права и социальной философии. А дальнейшее исследование положения дел приведет в результате к философии религии и построению религиозной теории человеческого существа. В результате такого познания человеческой сущности осуществится на самом деле адекватное исследование его отношения к материальному миру, т. е. психо-физическая проблема будет исследована феноменологически. Здесь следует прояснить царство органического как посредника между двумя сферами бытия, что даст новейшей биологии важные точки опоры. Лишь таким образом будет познана внутренняя структура душевной жизни и ее место в системе бытия.

Первая попытка частичного осуществления проясненной программы была реализована мною в книге «Душа человека» (Петербург 1917, на русском языке), чье содержание я не могу здесь далее представлять. Но, может быть, я могу себе позволить сделать еще один мыслительный шаг в принципиально важном направлении.

Для эмпирической психологии, которая подходит к изучению душевной жизни извне, психическая жизнь является ограниченной, замкнутой в себе жизненной сферой отдельного индивидуума; положение дел кажется непосредственно очевидным из-за ограниченности, замкнутости отдельного человеческого тела и его оторванности от других человеческих тел (в чем нельзя сомневаться), что связано с представлением о том, что душевная жизнь спрятана где-то внутри этого тела. Дело представляется совершенно иначе, когда мы исследуем духовную жизнь онтологически, изнутри. В этом случае, как уже было сказано, речь вообще не идет об ограниченности. Погружаясь во внутреннюю сущность душевной жизни, можно продвигаться бесконечно, не встречая при этом твердых ограничений. Напротив, душевная жизнь, не будучи *кту льно* бесконечной, неза-

[Содержание]

метно простирается, с одной стороны, в сферу духа и, с другой стороны, в своей собственной глубине — в абсолютное бытие. Лишь благодаря этому обретается психологически-онтологическое основание для здоровой адекватной религиозной философии. Я довольствуюсь в этой связи лишь напоминанием об августиновском «transcende te ipsum»[55] — о поиске и обретении Бога во внутренней сущности человека, когда понятие Бога не утрачивает при этом свою абсолютную объективность и трансцендентность. Возможно, не менее значимым является сходное размышление в иной связи. С точки зрения внутреннего жизненного опыта и обоснованной с его помощью онтологии души, представление об отдельных сознаниях как изолированных и оторванных друг от друга есть не более чем предрассудок и заблуждение. Феноменологическое исследование показывает, что «я» вне отношения к «ты» или, иными словами, без произрастания из недр «мы» вообще немыслимо. Если, с точки зрения эмпирической психологии, в строгом смысле слова вообще не могут быть даны социально-психические явления, поскольку любое психическое событие, даже возникшее во взаимосвязи с психическим событием другого человека, все же происходит лишь внутри отдельного индивидуума, в результате чего между психологией и социальной наукой возникает непреодолимая пропасть, то, с точки зрения онтологии, индивидуальное столь тесно внутренне связано и переплетено со сверхиндивидуальным, что, наоборот, единичное и индивидуальное в некоторой степени становится проблемой. В любом случае онтология душевной жизни невозможна без онтологии общественности. Таким образом, а также по причине глубокой взаимосвязи учения о душе и учения о Духе философская антропология

[55] Превзойди себя (*л т.*). «Не ищи Бога во вне. Истина живет внутри тебя; погрузись в самого себя и там, где ты найдешь себя ограниченным, выйди за пределы самого себя (transcende te ipsum)». (*Августин*. «Исповедь».) — *О. Н.*

[Содержание]

достигает глубокой органической взаимосвязи с социальной философией, настолько глубокой, что можно сказать, что лишь в ней она получит свое конкретное завершение.

Перевод с немецкого Окс ны Н з ровой

[Содержание]

О феноменологии общественного явления[56]

Семен Франк

Новейший подъем философского исследования, связанный преимущественно с основанной Гуссерлем феноменологией, к настоящему времени плохо проявил себя в социальной философии и пока не принес в этой области никаких весомых результатов. Достаточно сравнить обусловленный феноменологией взлет теории познания, психологии и этики с неясным и беспомощным положением социально-философского исследования, чтобы этот факт стал неопровержимым. Неокантианством же и в области социальной философии были получены некоторые серьезные результаты; достаточно вспомнить философию истории Виндельбанда-Риккерта, а также исследования в области философии права Германа Когена, Штаммлера[57] и Ганса

[56] *S. Frank.* Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen, 1928. Bd. 59. S. 75–95. Переводчица выражает благодарность профессору Г. Е. Аляеву (Полтава, Украина) за стилистическую и грамматическую правку перевода.

[57] Рудольф Штаммлер (1856–1938) — немецкий философ права, представитель марбургской школы неокантианства. Основные работы до 1928 г.: «Wirtschaft und Recht nach materialistischer Geschichtsauf-

Кельзена[58]. Оставляя в стороне содержательные слабости или односторонности этих теорий, отметим, что их основной недостаток в качестве социально-философских исследований состоит в том, что они посвящены не общественной жизни, не общественности как таковой, но лишь некоторым областям, граничащим с нею; ведь очевидно, что общественная жизнь не исчерпывает себя ни в «историческом процессе», ни в сущности права и что оба образуют лишь частные моменты ее интегральной сущности. Единственным философским произведением идеализма, посвященным общественной жизни как таковой, до сих пор остается «Социология» Зиммеля[59], которая при всей свободе и глубине [мысли] страдает психологистическим релятивизмом. Однако как в хороших, так и в плохих работах до сих пор превалирует совершенно не затронутая философией «социология», которая иногда как будто бы неосознанно занимается социальной философией, как в классическом произведении Тённиса «Общность и общество»[60], но все же не может заменить собой систематическое философское исследование общественной жизни[61].

---

fassung» (1896), «Die Lehre vom richtigen Recht» (1902), «Lehrbuch der Rechtsphilosophie» (1922). — *О. Н.*

58 Ганс Кельзен (1881–1973) — австрийский философ права. Основные работы до 1928 г.: «Die Staatslehre des Dante Alighieri» (1905), «Hauptprobleme der Staatsrechtslehre» (1911, 2. Aufl. 1923), «Vom Wesen und Wert der Demokratie» (1920, 2. Aufl. 1929), «Österreichisches Staatsrecht» (1923), «Allgemeine Staatslehre» (1925), «Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus» (1928). — *О. Н.*

59 Книга Г. Зиммеля «Социология» увидела свет в 1908 году. — *О. Н.*

60 Фердинанд Тённис (1855–1936) — немецкий социолог, один из родоначальников формальной школы в социологии. Работа «Общность и общество» была издана в 1887 году. — *О. Н.*

61 Мы не принимаем здесь во внимание заслуживающие внимания исследования Отмара Шпанна, которые относятся к совершенно иному идейному кругу. (Шпанн, Отмар (1878–1950) — австрийский философ, социолог и экономист; примыкал к универсализму философии Платона и Аристотеля, создал учение о категориях, в центре которого сто-

Эта несостоятельность как феноменологии, так и кантианства в области социально-философского исследования кажется неслучайной. Напротив, очевидна принципиальная *нез меч емость* этой большой области жизни со стороны философского идеализма (который составляет сущность как кантианства, так и феноменологии), что со своей стороны свидетельствует о неминуемом отказе идеализма от ее исследования. Философские категории, в которых идеализм мыслит и в которых он постигает бытие, так сказать, его философская схема, или, говоря кантианским языком, его «понятия априори», похоже, имеют такой вид, что с их помощью не только нельзя исчерпывающе схватить сущность общественной жизни, но и, собственно, ее вообще нельзя коснуться; она всегда ускользает из сети этих категорий, так что у исследователя, в каком-то смысле, ничего не остается в руках.

Нижеследующие строки представляют собой попытку, в противоположность господствующим философским понятиям кратко прояснить онтологическое своеобразие той сферы бытия, которой соответствует общественная жизнь.

Мы исходим из утверждения, что такая своеобразная область бытия на самом деле существует. И это не настолько очевидно, как могло бы показаться на первый взгляд, и может, по сути дела, играть лишь роль гипотезы, которая должна быть оправдана путем дальнейших рассуждений. Основное заблуждение господствующего направления социально-философского мышления состоит в том, что оно либо не замечает онтологическое своеобразие общественной жизни, либо сознательно отрицает его (что, разумеется, зачастую происходит одновременно). Правда, никто не берется отрицать, что нечто подобное общественной жизни в качестве определенной, каким-то образом отличаемой

ит категория «целостность». Основные произведения до 1928 г.: «Wirtschaft und Gesellschaft» (1907), «Kategorienlehre» (1924), «Gesellschaftsphilosophie» (1928). — *О. Н.*)

области бытия действительно существует эмпирически. А вот то, что эта область, с онтологической точки зрения, представляет собой именно область для себя, что она не должна приниматься за частную область какой-то большей и более известной сферы бытия, поддающейся выделению при помощи случайных и внешних признаков, но образует несходный со всеми остальными областями и в то же время первичный слой бытия, — это может отрицаться и, как правило, отрицается. Как для физиков астрономические явления есть лишь частная область физического бытия, которая целиком подчиняется понятиям физики или категориям физического бытия, или как для механистов или антивиталистов биологическая действительность образует хотя и сложную, но по сути дела не своеобразную часть всеобщей физическо-химической жизни — так и область общественной жизни обычно рассматривается как сложный комбинированный вид какого-то иного способа бытия, а не как особенный вид или слой бытия [Seinsschicht für sich]. Например, для *психологизм* , который пока еще широко распространен и глубокого укоренен в социальных науках, общественные явления есть не что иное, как комплекс *психических* явлений, и область общественной жизни оказывается равнозначна области отдельных психических феноменов или их носителей, взаимодействующих друг с другом. Для любого социологического «индивидуализма» или «атомизма» общественная жизнь в результате неизбежно упрощается до множества или сосуществования отдельных человеческих существ, т. е. до чего-то откровенно несоциального. И для любого — в широком смысле слова — *н тур лизм* , понимается он психологически, биологически или механически, общественная жизнь представляет собой подчиненную часть естественной действительности, космической жизни. С другой стороны, для *иде лизм* общественная жизнь опять-таки есть лишь подчиненный вид или способ проявления *иде льной* сферы, будь то область «ценностей» как таковых или специальная этическая

сфера, «право» или *должное бытие*. Все эти или аналогичные типы мышления отрицают самобытность и онтологическое своеобразие общественной жизни, общественного бытия как особого слоя бытия.

Мы же, напротив, утверждаем, что общественная жизнь обладает ей одной характерной онтологической структурой и, тем самым, образует особый слой бытия. Доказательством тому послужит указание на то, что общественная жизнь, если она принимается феноменологически, непредубежденно так, как она себя непосредственно представляет, не подходит ни к одному известному и общепризнанному категориальному слою бытия. Это негативное ограничение открывает путь и для позитивного определения онтологической сущности общественного явления.

Уже общепризнанным и действительно первичным и основным является деление бытия на реальное и идеальное. Под реальным бытием понимается определенное или поддающееся определению в пространстве и во времени (или, как минимум, во времени) бытие, проявляющее себя в отдельных конкретных явлениях. Под идеальным бытием, напротив, понимается вневременное (а тем самым и внепространственное) бытие, никогда не существующее где-то или когда-то, но всегда лишь «одно на все случаи», бытие, совершенно независимое от конкретного сущего, платоновский «мир идей». Очевидно, что область материальных, но также и психических явлений (последние, как минимум, в их внешней явленной форме) принадлежит к «реальности», к сфере реального бытия. Не оставляет сомнений, что область математических и логических связей и сущностей, а равно и область «ценностей», принадлежат к сфере «идеального бытия», к сфере «идей». Здесь без внимания может быть оставлено все то, что пока еще остается не проясненным и проблематичным в отношении между этими двумя видами бытия или в точном определении каждого из них.

К какому из этих двух общих видов бытия должна быть отнесена общественная жизнь? На первый взгляд кажется

несомненным, что она принадлежит к области *ре льного бытия*. Государство, семья, хозяйственные отношения и все прочие содержания общественной жизни все же отличаются по своему виду от математических понятий или логических сущностей; они являются чем-то совершенно конкретным, тем, что не является вневременным или не действует как вневременное, но что существует совершенно реально, *н личествует*, что подчинено не одному лишь времени, т. е. возникновению, исчезновению и длительности, но и каким-то образом локализуемо в пространстве, т. е. существует не только «когда-то», но и всегда «где-то». Нет смысла доказывать это более развернуто; в определенном смысле — или, скажем, в определенной мере — это есть непосредственная самоочевидность. Странным образом здесь сразу же наталкиваются на большую трудность.

А именно, когда пытаются в неопределенно-общей форме отнести общественную жизнь не только к области «реального бытия», но и разместить ее в определенном и *приорно* возможном *виде* реального бытия, тут же возникают серьезные сомнения. Двумя известными нам и, как кажется, единственно возможными видами реального бытия является физическое или материальное и психическое или душевное бытие. Принадлежит общественная жизнь к одному из этих двух видов? Или это, скорее, сложное образование, включающее в себя оба вида бытия?

Нет необходимости специально доказывать, что общественное явление как таковое не является ни физической вещью, ни физическим процессом в материальном мире вещей, что государство, семья, закон или политический выбор, революция, социальная реформа имеют иной способ бытия, чем камень, планета, молекула или чем электрический ток, материальное движение, химический процесс. И все же нужно сказать об этом пару слов, чтобы рассеять легко возникающие здесь недоразумения. Ведь самоочевидность этого различия не сумела предотвратить не только расплывчатую аналогию между социальной наукой

и биологией и физикой, но также и намерение всерьез рассматривать ее как их подвид.

Очевидно, что общественные явления каким-то образом связаны с материальным вещами или процессами (в основном с человеческим телом). Здесь в первую очередь приходит на ум хозяйственная деятельность. Она принадлежит к области общественной жизни, но также имеет сторону, в которой она проникает в «физический мир»: в производстве она связана с химически-физическими (или биологическими) изменениями материального окружения, в транспорте и обмене — с пространственным перемещением вещей. Но и любое другое общественное явление также имеет свою физическую сторону или связано с физическими процессами уже потому, что человеческое действие немыслимо без движения тел и без воздействия на физическое окружение. Бывают случаи, когда это становится особенно очевидным: война как опустошение поля боя, как череда взрывов, как скопление и передвижение людей, вьючных животных, провианта, приборов и орудий, как массовое уничтожение жизней представляет собой значительное физическое событие; революцию трудно себе представить без волнений, без скопления людей на улице, без разрушения зданий. Но то же, в конце концов, имеет силу и в отношении любого общественного явления. Вопрос состоит лишь в том, существует ли общественное явление как таковое *в этих физических процесс х* (может быть, даже отчасти), или же оно лишь связано с ними и представляет собой их внешнее следствие или сопровождающие явление.

Нетрудно заметить, что лишь последнее соотношение правильно. *Смысл* любого общественного явления или того, что составляет его внутреннюю сущность, вообще не связан с физической действительностью или физическими процессами. Это становится очевидным уже из того, что не существует пропорциональной зависимости между сущностью и содержанием общественного явления как такового и его физическими следствиями или сопровождающи-

ми явлениями. Величайшие социальные перевороты, как, например, устранение феодальных отношений или отмена крепостного права, могут совершенно незаметно наступить в физическом мире, а очень заметные *физические* явления общественной жизни, как-то: уличные волнения пьяной толпы, или народное гуляние с запуском салютов, или мирные военные маневры — напротив, в качестве исторического события не имеют никакого значения. Представим себе наблюдателя, прилетевшего с другой планеты и не принимающего внутреннего участия в общественной жизни, который мог бы воспринимать жизнь людей на Земле, наблюдая лишь за лицами; он был бы не в состоянии отличить величайшие исторические события от совершенно ничтожных с исторической точки зрения. Физическое событие, послужившее началом Реформации и тем самым всей новой истории, — вывешивание тезисов Мартина Лютера в Виттенберге — с внешней стороны совершенно неотличимо от простого вывешивания плаката; подпись, которой положено начало величайшим социальным реформам или посредством которой монархия отрекается от престола, с внешней стороны представляет собой имя, написанное человеческой рукой при помощи чернил, и ничем не отличается от бесчисленных человеческих писаний. Даже в хозяйственной жизни, которая по самому своему смыслу связана с изменениями во внешнем окружающем мире, с внешней стороны нельзя отличить хозяйственно ценную и осмысленную деятельность от хозяйственно несущественного человеческого действия. Говоря коротко: общественная жизнь как таковая хоть и связана с физической действительностью и соприкасается с нею, однако не принадлежит к ней, поскольку она в своей подлинной сущности, т.е. в тех признаках, которые делают явление *общественным*, чувственно не воспринимаема, но лишь каким-то образом внутренне постижима. *Чем* на самом деле являются закон, государство, семья, хозяйство, политическая или социальная реформа, революция,

коротко, общественное бытие и событие, и *к к* они существуют — этого нельзя узнать из видимого мира физического бытия, но лишь путем внутреннего духовного соучастия в самой по себе невидимой общественной действительности. В этом состоит то абсолютно непреодолимое различие, которое делает невозможным любое серьезное биологическое или физическое толкование общественной жизни. Когда, к примеру, Спенсер хочет ограничить отстаиваемую им сущностную идентичность социальной и биологически-органической жизни за счет такого отличия, что люди, являясь клетками социального тела, не соприкасаются между собой непосредственно и не образуют физический континуум подобно тому, как это происходит с клетками органического тела, то это до комичности наивное различение, которое у Спенсера является неопределимым и чисто внешним, что люди странным образом не приклеиваются друг к другу так, как это делают клетки, обусловлено тем, что социальное «взаимодействие» или отношение между людьми как таковыми является совершенно иным, чем физическо-биологическая связь клеток. При пространственном выделении клетка перестает eo ipso[62] быть частью тела, тогда как человек, на тысячи миль удаленный от своей семьи, своего государства или своего народа, все же может оставаться членом этого общественного целого, поскольку соучастие в данном случае является не физическим, но своего рода душевным или духовным.

Принимая во внимание эти, а также другие аналогичные рассуждения, кажется само собой разумеющимся, что общественная жизнь относится к области физической или душевной жизни. Если реальное бытие вообще разлагается на физическое и психическое и совершенно немыслим какой-то иной вид и если предложение «что не является физическим, является психическим» действует в отношении реального бытия с непосредственной очевидностью, то здесь

[62] Тем самым (*л т.*). — *О. Н.*

[Содержание]

вообще не остается иного выхода. Заключение — «если общественная жизнь не является физической, то она является психической» — кажется неопровержимо правильным заключением tollendo ponens[63]. Поэтому уже преодоленный в других областях философии психологизм еще получает широкое признание в социальных науках. Он в то же время основывается на очевидном факте, что общественная жизнь связана с психическим или душевным бытием. Общественная жизнь является комплексом человеческих действий, и каждое действие определено волей, чувствами и представлениями. Конечно же, общественная жизнь, социальное отношение немыслимо без любви или ненависти, без доверия или негодования, без волевого действия и позитивного или негативного волевого воздействия на другие воли, без человеческого сознания вообще. Общественная жизнь как бы укоренена в психической жизни и без этой укорененности не может существовать, поскольку ее существование в определенной мере равнозначно этой укорененности. Поэтому, забегая вперед, также должно быть сказано, что любая попытка идеализма полностью отрицать или игнорировать этот факт и искать сущность социального в области реально-идеального — идеи, ценности, нормы — является совершенно несостоятельной. Общественная жизнь неотделима от реальности человеческой психики, от человеческой воли, от человеческих чувств и представлений и поэтому представляет собой нечто совершенно иное, чем чисто идеальная сущность.

И еще: когда пытаются всерьез и последовательно исчерпать общественное бытие в категориях и явлениях физической жизни, разложить ее без остатка на психические данные и события, то вновь сталкиваются с непреодолимой

[63] Modus tollendo ponnens (*л т.*) — термин средневековой логики, обозначающий разделительно-категорическое умозаключение: первое или второе; не первое, значит второе. Пример формы записи: А или В. Не-А. Следовательно В. — *О. Н.*

[Содержание]

трудностью. И тогда для оправдания данного утверждения уже приходится прибегать к совершенно искусственным конструкциям, противоречащим феноменологической очевидности.

Первое. Под душевным или психическим явлением в строгом и совершенно точном смысле слова можно понимать, собственно, лишь явление внутри отдельной человеческой души или отдельного сознания. Однако общественное явление с необходимостью охватывает многих людей; общественная жизнь не является переживанием, которое находит свое место внутри человеческой души; не общественное явление живет в человеке, напротив, человек живет в общественной действительности, которая охватывает его и, таким образом, превосходит его внутреннюю сущность. Также невозможны представления, чувства, воления, которые могли бы пережить отдельного человека или существовали бы до его рождения; все физические явления должны существовать во временных границах одной человеческой жизни. Напротив, очевидно, что существование закона, государства, политического института совершенно независимы от временных границ отдельной человеческой жизни; то, что оно превосходит последнее во времени, является здесь общепризнанным правилом.

В обоих случаях, как правило, полагают, что дело можно спасти при помощи расплывчатого понятия «взаимодействие между людьми»; говорят даже об общественной жизни как «продукте» или «результате» «взаимодействия». Однако уже *Зиммель* тонко заметил, что в этом понятии играет роль двусмысленность слова «между». Человеческое «*между*» не тождественно буквальному, пространственному смыслу слова и не имеет с ним ничего общего; все, что происходит во взаимодействии, происходит все же *внутри* отдельных, воздействующих друг на друга человеческих душ. Переживание человека может находиться в причинной взаимосвязи с переживанием другого человека, но оно все же остается переживанием отдельного челове-

ка. Когда мы называем эти причинные взаимосвязи «социально-психическими» и, таким образом, «социальными», то название не должно заменять собою существа дела; тем самым реальность, которая могла бы трансцендировать за пределы отдельных человеческих душ, остается-таки необъясненной. Та же двусмысленность скрывается в слове «результат» или «итог»; если под ним обычно понимают реальность, отчетливо отделяемую от вызывающих ее процессов или деятельностей, подобно материальному продукту, отделяемому от самой производящей деятельности, то ничего подобного в данном случае вообще не имеет места. «Результат» или «итог» в строгом смысле слова может означать здесь не более чем «действие». Но само это «действие» существует в рамках одной человеческой души и нигде более. Когда бы общественные явления по своей сущности, по своему типу бытия представляли собой психические явления, то они существовали бы лишь внутри отдельной человеческой души (или многих отдельных человеческих душ — что в данном случае приводит к тому же результату), несмотря на все «взаимодействия» между людьми, несмотря на все в этом смысле «социально-психические» процессы. Однако это противоречит очевидному феноменальному составу любого общественного явления.

Можно попытаться преодолеть эту трудность путем расширения и углубления понятия «психическое явление», путем отрицания того признака, что все психическое имеет место лишь внутри отдельной человеческой души, и прийти к утверждению, что в социальном феномене мы всегда имеем дело с участием многих субъектов в *некотором* чувстве, в *некотором* представлении и т. д. Само по себе подобное представление изначально вообще не отличалось бы от внутреннего сплетения и непрерывности многих сознаний, поскольку именно обычное представление о полной изолированности и закрытости индивидуальных сознаний оказывается при ближайшем рассмотрении неправильным. Таким образом можно было бы

достичь удовлетворительного объяснения подлинных «социально-психических», общих для многих людей явлений в их отличии от индивидуально-психических феноменов. Здесь нет необходимости далее прослеживать эти, сами по себе плодотворные мысли. Ведь если предположить действительное существование «социально-психических» явлений — чувств, волений, представлений, которые в численном единстве господствуют над многими людьми и тем самым приводят к высшему единству между ними, то здесь возникает вторая трудность, а именно что *общественные* явления совершенно не совпадают с «социально-психическими». Так, например, общественное мнение, т.е. комплекс чувств, суждений, направлений воли, доминирующих в обществе по отношению к институту или порядку, по-видимому, представляет собой нечто совершенно иное, чем сам этот институт или порядок. Возможно, наиболее поучительной была бы констатация этого различия в самых мелких и самых элементарных социальных образованиях. Кто стал бы здесь утверждать, что, к примеру, дружба или брак являются не более чем комплексом общих настроений, волений и чувств двух людей, тот никогда не смог бы объяснить, почему подобные отношения ощущаются его участниками как объективные оковы или вообще как объективное образование, господствующее над их душами и обстоятельствами. Здесь, да и вообще в сходных случаях, конечно же, не помогает известная ссылка на «иллюзию». Соответствующие чувства и волеизъявления обоих супругов или двух друзей могут уже давно угаснуть, а участники продолжают страдать под гнетом господствующих над ними уз. Также и господствующее общественное мнение может резко и решительно осуждать существующий порядок, который при этом eo ipso не перестает существовать. Конечно, как нами уже было показано выше и что является само собой разумеющимся, любое общественное образование имеет соответствующие душевные основания в сознании его

участников; если эти основания претерпевают изменения или же вовсе исчезают, то и общественное образование рано или поздно должно исчезнуть. Но эти два процесса остаются именно двумя *р зличными* процессами, как с точки зрения их содержания, так и с точки зрения их длительности; и трудный, трагический, сложный процесс, в котором психические основы общественного порядка или общественного образования воздействуют на последнее и в результате овладевают им, сам указывает на то, что мы здесь имеем дело с двумя различными и лишь сопредельными инстанциями.

Общественное явление обладает чем-то, что резко отличает его от душевного (также и от «социально-психического») и благодаря чему его реальность сближается с реальностью внешних, материальных предметов. Общественное по своей сути представляет собой нечто совершенно иное, чем любая «внутренняя», «душевная» жизнь, и не только внутренняя жизнь отдельного человека, но и общая внутренняя жизнь многих. Государство, закон, социальный порядок и пр. — это не «настроения», «чувства», «представления» многих людей. Если к ним не приспособиться внутренне, то можно натолкнуться на них, как на тяжелый стол, на стену, на камень. Они обладают иным способом бытия, чем психические явления. Даже анархист, «отрицающий» государство и право, отрицает, в сущности, лишь правомочность и желаемость его существования, но не может, будучи в трезвом уме, отрицать само это существование. Обычно он слишком тесно ощущает на себе их реальность, и сама его борьба против них была бы бессмысленной и невозможной, подобно борьбе против фантома, против порождения человеческой фантазии. Теоретический анархизм, к которому сводится любой социально-философский психологизм, т. е. утверждение, что государство, право и вообще все объективно-сверхпсихическое в социальной действительности есть лишь фантом, фальшивые проецирования человеческих настроений во внешнем мире (как это обозначено,

к примеру, в известной теории русского философа права Петражицкого[64]), напротив, является не чем иным, как неудачной теорией, которая находит выход из своих затруднений, просто отрицая необъяснимые для нее явления.

Социальные феномены не только трансиндивидуальны, но в то же время и трансперсональны и транспсихичны. Они в прямом смысле слова являются *объективными* образованиями, подобно материальным предметам или всем предметам вообще, которые присутствуют независимо от человеческих представлений и самих по себе оценок, как бы во всей своей массивной и явной действительности. Это очевидно уже из особой сплошности их бытия. Зададим вопрос: ночью, когда все люди спят, существует ли государство, право и пр. или они также должны просыпаться вместе с людьми ото сна или небытия? Или другой пример: существует ли монархия в тот, хотя и короткий промежуток времени между действительной смертью (или уже между потерей сознания или вообще неспособностью к правлению) монарха и объявлением его правомочного приемника, или в этих случаях существование монархической формы государства прерывается? Здесь совершенно непосредственно ощущается бессмысленность подобных вопросов. Они не имеют смысла так же, как и вопрос о действенности доказанных математических законов в тот

[64] Л. И. Петражицкий (1867–1931) — русский и польский правовед, социолог, психолог. Петражицкий является одним из создателей психологической школы права, в которой он различал эмоции нравственные или чисто императивные (обязанность быть добродетельным) и эмоции правовые или императивно-атрибутивные (обязанность по отношению к другому лицу). Проекцией последних и являются правовые нормы, которые в истории человечества получали разные названия: божественный закон, народный дух, общая воля, правопорядок и пр. Основные работы: «Очерк философии права» (1900), «О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях» (1904), «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» (1908), «Теория права и государства в связи с теорией нравственности», т. 1–2 (1909, 1910). — *О. Н.*

момент, когда о них никто не думает. Подобно математическим содержаниям или идеальным сущностям как таковым общественные образования и отношения обладают абсолютно непрерывной сплошностью во временной действительности и по отношению к ней именно потому, что они также считаются или являются совершенно *вневременными*, т.е. они в своей истинной сущности совершенно независимы от действительного течения времени.

Тем самым мы подошли к идеалистическому пониманию общественных явлений. Поскольку мы убедились в том, что общественные явления качественно полностью отличаются от материальных и психических явлений, то пропадает и сама возможность их составления из обоих этих видов. Поскольку мы пока не знаем третий вид реального бытия и даже мысленно не можем допустить существование каких-либо иных видов, то нам ничего не остается, как вступить в область идеального бытия, к которому мы сами собой были приведены нашими последними рассуждениями. Идеалистическая теория, которую мы здесь рассматриваем не в ее различных систематических формулировках, но лишь со стороны ее общего тезиса, удивительным образом определяет сверхпсихическое, транссубъективное и в то же время объективное бытие общественного явления: его основной признак она обычно находит в правовом моменте, т.е. в том факте, что общественное явление впервые обретает свою действительность благодаря тому, что оно не просто обосновывается социально-психически, но что оно «*действительно*» независимо от всех человеческих чувств и мнений, лишь само по себе в качестве нормы, долженствования, ценности, как связующая «идея». Я вспоминаю, например, проницательную критику социально-философского психологизма Гансом Кельзеном. Тем самым общественная действительность обладает независимым ото всей психической реальности идеальным бытием для себя. Явление коллективной человеческой жизни становится подлинно «общественным» не за счет каких-либо

[Содержание]

реальных признаков, которые принадлежат к действительной, психической жизни, но лишь благодаря их идеальному *смыслу*, который существует вне какой-либо реальности в качестве «значения».

Неоспоримой заслугой этого направления является точное указание на своеобразный и очень важный признак общественного явления, оставшийся совершенно не замеченным натуралистически-социологическими направлениями. Как уже говорилось, в отношении любого общественного явления мы должны считаться с тем удивительным фактом, что оно не исчерпывается ни в одном реальном переживании; за реальными процессами — будь то настроения, воления или действия — и до некоторой степени *н д ними* находится то, что здесь нужно реализовать: отношение, закон, учреждение, само [общественное] образование в качестве идеи, которая направляет течение события и идеально определяет его. Любое действительное воплощение дружеских настроений и поступков в данном случае становится отношением дружбы как общественным образованием, когда оно подчинено *идее* «дружбы» как таковой и пытается ее реализовать; также обстоит дело и с реальной супружеской жизнью, а еще сильнее этот факт проявляется в правовых отношениях и в государственной жизни. Люди слишком дорожат своей свободой, чтобы «основывать» семью, дружеские отношения, даже государство; но если они что-то в этой связи решили, то они тем самым уже что-то «основали», что отныне в некоторой степени существует независимо от их воли и господствует над ними. Это «что-то» обладает объективным бытием для себя, не имеющим ничего общего с психическим переживанием; и это господство, несмотря на его реальную связь с психическим (и с физическим) принуждением, феноменологически, как таковое все же отличается от любого вида чисто психического принуждения. Одно дело в силу нехватки мужества или силы воли подчиниться действительному давлению человека (друга или жены) или общественного мнения, а дру-

гое дело — чувствовать *себя* связанным *идеей* дружбы, брака, государства или требованиями этих объективных образований.

Однако наряду с осознанием этого факта, эта идеалистическая теория все же страдает некоторой расплывчатостью. Определение общественного бытия как «идеи» означает, собственно, не более, чем простое отклонение психологизма, с одной стороны, и совершенно непроясненное восприятие факта, что общественные явления каким-то образом «действуют» идеально или являются требованиями и ценностями (или содержат их), с другой стороны. Кроме того, реализованная точно и последовательно, эта теория в себе самой сталкивается с непреодолимыми трудностями, о которых мы уже немного говорили, когда рассматривали реалистическую теорию. Область «идеального бытия» в его обычном понимании знакома нам из логики или общей феноменологии как чисто вневременное бытие, совершенно независимое от любой реальности и любого течения времени и в этом смысле «вечное». Здесь же с самого начала становится очевидно, что общественное бытие как таковое никогда не принадлежит этой области в точном смысле слова. (Разумеется, мы оставляем здесь без внимания то, что общественная действительность обладает своей идеальной сущностью в смысле логической идеи, чистого «так-бытия»[65]; но ею обладает любая реальность, и это чисто формально-логическое положение дел не затрагивает данные рассуждения.) Любое социальное образование, расположенное как бы над своим действительным социально-психическим осуществлением и обладающее им идеально, в своей идее, т. е. в качестве института или правового отношения, все же подчинено времени. Оно возникает,

[65] «Так-бытие» («So-Sein») — термин онтологии Николая Гартмана, который выделяет два момента бытия: «так-бытие» (что именно есть) и «тут-бытие» (факт, что нечто есть), соответствующие традиционному различению сущности и существования. — *О. Н.*

[Содержание]

длится и исчезает. Нелепо писать вместо истории математического или логического познания историю математических сущностей и отношений, но, как известно, возможно и необходимо изучать историю правовых отношений, государства, семьи, нравственности. Этот до банальности очевидный факт опровергает любой последовательный и односторонний социально-философский идеализм. Область общественного бытия также является областью истории, временного бытия, человеческого течения жизни. Общественное бытие никогда не может быть чистой «идеей»; потому что оно есть именно *ре льн я жизнь*. Это необходимо неустанно подчеркивать перед лицом односторонности идеалистического тезиса. В том случае, когда «норма», «право» рассматривается в качестве конститутивного признака общественного явления, которое при этом в своей идеальности отрывается от любой реальной исторической жизни, при помощи искусственно созданной теории закрывают всякий доступ к адекватному и плодотворному познанию общественной действительности. Общественное бытие первичнее и по своей сущности больше, чем «идея»; оно есть *действительность*. Именно то, что выступает в нем в качестве идеального момента, право как господствующая в нем объективная идея, есть — как то очень хорошо показала социологическая школа *Эрлих* [66] (подлинные достижения которой абсолютно не связаны с определенной, заслуженно критикуемой расплывчатостью ее формулировок) — нечто более конкретное, чем «норма», «идеал»; это именно форма жизни, которая может быть первично постигнута лишь в жизни, как реальная жизнеформирующая сила. Положение дел здесь иное, чем нам пытается внушить

[66] Евгений Эрлих (1862–1922) — австрийский социолог и правовед. Наряду с Максом Вебером относится к основателям современной социологии права. Вместе с Г. Канторовичем, Е. Фухсом и Г. Эсей основал школу свободного права (Freireichtschule). Основное произведение: «Grundlegung der Soziologie des Rechtes» (1913). — *О. Н.*

идеалистическая теория: а именно, что *рядом* с реальным процессом действительной жизни, порождаемой несоциальными, чисто психическими движущими силами, и совершенно *нез висимо* от них находится неприкосновенная и неподвижная доска, с записанными на ней ценностями и идеями, при взгляде на которую жизнь становится «общественной». Истинное положение дел таково, что сама идея погружена в жизнь, что она сама как бы находится в жизни и исполняет себя в качестве реальной действующей жизненной силы, сохраняя при этом свою идеальность. Как и любая органическая сила, она имеет точку своего рождения, цветения, угасания ее потенций, а затем увядания и смерти. Она не платоновская «идея»; она есть аристотелевская «энтелехия», если нам позволено будет выразить это с некоторой загадочной краткостью.

Однако не вступаем ли мы в противоречие с логикой и точным различением понятий, когда смешиваем идеальное с реальным, когда рассматриваем идею как действующую и сущую силу, станет беспокойно спрашивать идеалист. Здесь необходимо вспомнить основное регулятивное требование феноменологии. Речь не идет о том, чтобы придумать метафизическую теорию, которая смогла бы все объяснить; не нужно с самого начала задаваться вопросом, является ли то, что мы открываем в ясном феноменологическом «видении сущности», также возможным. Мы не должны пытаться подогнать истинное положение вещей под наши понятия; напротив, мы должны образовывать наши понятия таким образом, чтобы они соответствовали этому действительному, ясно схваченному положению вещей.

Итак, не предпринимая попытку искусственно втиснуть общественное бытие в уже заранее известный и признанный вид бытия, мы стремимся охарактеризовать его без каких-либо теоретических размышлений, таким, каково оно есть. Сейчас мы можем сформулировать позитивный результат предыдущих размышлений: общественное бытие, как бы парадоксально это ни звучало, представляет собой

ре льную идею, трансперсональную и транспсихическую идею, которая выступает во временной форме в реальной жизни или существует реально. Общественное бытие находится на границе реальной и идеальной областей бытия и обладает признаками обеих, что противоречит нашим традиционным философским понятиям. С одной стороны, оно представляет собой объективную идею, которая возвышается и господствует над индивидуальной и вообще над субъективно-психической жизнью и которая для своих участников, т. е. для всех подчиненных ей человеческих сознаний, выступает как вневременная; с другой стороны, эта вневременно-действующая объективная идея обладает *временным существов нием*, через которое она обретает свою значимость и с утратой которого она свою значимость теряет. Законы, правовые отношения, учреждения, а также все иные обозначения того, что образует конститутивную сущность общественного явления, при всей их объективной, транспсихической идеальности и вневременной значимости обладают ограниченным во времени бытием; они рождаются, живут и умирают подобно человеческим индивидуумам и всем органическим существам вообще. Общественные явления есть объективные, сверхиндивидуальные, идеально значимые образования, исторически возникающие и исчезающие.

Теперь мы должны более точно сориентироваться в этой необычной, двойственной форме бытия. Идеал-реализму общественного явления соответствует другая двойственность, в которой объективность бытия или действия сочетается с некоторой долей субъективности. Во-первых, общественное явление не является независимым от участвующих в нем человеческих сознаний в той мере и в том смысле, как это характерно для объективного предмета познания в его отношении к познаванию. Предмет познания, положение вещей совершенно *нез висимо* от того, есть ли в мире сознание, которое его замечает или познает, и даже от того, существует ли вообще в мире сознание или

нет. В противоположность искусственным конструкциям идеализма феноменологический анализ должен оставаться на точке зрения истинного положения вещей, согласно которому, к примеру, физические или математические предметы могли бы существовать и в мире, в котором не было бы ни одного сознания. Очевидно, что то же самое нельзя утверждать об отношении общественного явления к участвующему в нем сознанию. Общественное явление существует именно *для уч стник ,* и это «бытие-для-человека» принадлежит его понятию. «Идея», которая образует его существо, представляет собой *обр зцовую идею* — идею, чей смысл составляет служение в качестве образца для человеческого действия и мышления. Ее бытие *состоит* в ее идеальном образцовом *воздействии* на человеческие души, как уже говорилось, в жизни человека она является телеологически действующей силой, и этот признак является для нее конститутивным. Поэтому общественное бытие, несмотря на всю свою объективную идеальность, относится к области человеческой жизни и мышления и в *этом* смысле — к «субъективному миру».

И более того. Субъективность общественного явления состоит не только в том, что оно вообще предполагает бытие участвующих в нем сознаний. Как ни странно, несмотря на всю свою объективность, оно в то же время является субъективным в том смысле, что зависит от человеческого *призн ния*, от человеческой *веры* в его существование. Правда, эта вера или признание должны отличаться от любой *оценки*; в общественной жизни, как и во всей реальности, существует обладание чем-то как желаемым, не сопровождаемое тем самым его существованием, или резкое осуждение чего-то, не сопровождаемое при этом его уничтожением. Мы уже говорили, что в этом смысле бытие общественного явления не зависит от человеческих мнений. Но все же признание, сама вера в существование общественного явления имеют совершенно иной характер. Если общественное явление больше не господствует над душа-

ми, т. е. если никто больше не верит в его реально действующую силу, то оно тем самым перестает существовать. Правда, ему не требуется господствовать во всех душах и даже в большинстве сознаний его участников: ему достаточно быть обоснованным лишь в вере меньшинства, чтобы тем самым существовать для всех. Монархия у народа, чье большинство настроено республикански, или республика у народа, чье большинство является монархистами, вопреки своей нестабильности, возможна целиком и полностью и даже представляет собой не столь редкое явление. Примером тому является любой институт вообще, воспринимаемый большинством как несправедливый, но все-таки существующий. Однако нельзя представить себе монархию без одного единственного монархиста или республику без одного единственного республиканца. Итак: заметное, как бы жестко-объективное существование общественного явления, поскольку оно независимо от признания со стороны его участников, есть лишь внешнее следствие его укорененности в признании, вере его сторонников в его образцовую значимость.

Это означает, что общественные явления, несмотря на всю объективность своего господства над душами, а значит, над бытием этих душ, также являются творениями человеческого духа. Подобное утверждение кажется чистой банальностью. Можно было бы спросить: а кто в этом сомневается? Самое сложное и значимое состоит в том, чтобы объединить это утверждение с описанной ранее объективностью [общественного явления]. Мы не отказываемся ни от чего, что было изложено нами ранее. Общественные явления ни в коем случае не являются «идеями» в смысле чисто субъективных мнений и понятий; они не обладают лишь субъективной экзистенцией «там, за глупым человеческим лбом»[67], подобно чистым продуктам фантазии. Напротив, они — там снаружи, они находятся, так сказать,

[67] Франк цитирует стихотворение Гёте «Велика Диана Эфесская». — *О. Н.*

на улице, и объективность их существования в некотором смысле можно потрогать руками, как мы уже показали в критике социально-философского психологизма. Однако *при всей их объективности они все-т ки являются творениями человеческого дух* — вроде реального существования произведения искусства, статуи. В отличие от пластического произведения искусства, которое, единожды созданное, уже принадлежит к материальному миру и потому совершенно независимо от дальнейшей духовной жизни своего творца, созданное однажды общественное явление, хотя и ставшее уже внешним, существует в своей постоянной зависимости от человеческого духа; оно каким-то образом связано с ним невидимыми нитями и разрушается, развеивается как дым, в тот момент, когда все эти нити вдруг обрезаются.

Очевидно, что это необычное сочетание объективности и субъективности тесно связано с ранее упомянутой комплексной идеал-реалистической сущностью общественного явления: идеальность каким-то образом сочетается с объективностью, а субъективность с реальностью. Правда, не в том смысле, что общественное явление было бы объективным лишь в качестве «идеи», в то время как реальность принадлежала бы лишь к субъективно-психической сфере. Напротив, мы видели, что общественное явление во всей его объективности в то же время существует реально, что оно как будто обладает транспсихической реальностью. Или, говоря иначе: мы увидели, что идеальное в нем — «идея» — не только идеально, но и совершенно реально, что оно само является тем, что господствует над человеческими душами и благодаря этому выступает в качестве реальной мировой силы. Но поскольку оно правит человеческими душами, оно обладает точкой опоры для своего правления и для своей реальности в человеческих душах, и его возникновение, длительность и исчезновение, то, что исполняет его реальность в смысле временной жизни, тесно связано с этим. Таким образом, реальность общественного явления, *с м не будучи психической*, причинно

связана с субъективно-душевной потенцией. Она является транспсихической реальностью, которая воплощается посредством психических сил.

Сложность всей этой ситуации не может быть до конца раскрыта и прояснена с точки зрения господствующих философских понятий. Если мы представляем себе человека с его психическими силами закрытым и самодостаточным миром в себе, то все, сотворенное им, и все, что каким-то образом зависит от него, тем самым должно было бы быть отнесено к психической сфере. Но если мы предоставим человеку идеальный доступ («интенцию») к предметам, совершенно независимым от него, подобно тому, как это делает феноменология, то в данном случае все «внешнепсихическое» превратится в нечто в себе покоящееся и, кроме самой этой человеческой интенции, не располагающее внутренним, вытекающим из его существа отношением к области человеческой жизни. Объективное тогда станет не только транспсихическим, но и трансцендентным по отношению к человеку. И потому сущность социальной реальности останется неопределимой. Итак, мы должны признать, что вся путаница возникает не в силу невозможности самого предмета (предмет, общественное бытие во всем своем описанном своеобразии существует всегда и потому не может быть невозможным), но лишь из-за неправильности наших понятий. Человеческую жизнь нельзя уподоблять самодостаточной и замкнутой реальности, которая в лучшем случае обладала бы внешним отношением ко всему остальному и которая могла бы осуществлять лишь саму себя, отчего все ее творения несли бы на себе печать человеческого, субъективно-психического. Существует более высокий или, скорее, более глубокий слой бытия, назовем его кратко, по примеру Гегеля, объективным духом, в котором укоренена сама человеческая психика и чья потенция реализуется в ней и через нее таким образом, что эти явления, несмотря на субъективно-психическую форму своей реализации, сохраняют транспсихическую объ-

ективность своей последней основы и благодаря этому господствуют над человеческими душами, но в своем реальном существовании также зависят от направленности сил человеческой души. С другой стороны, это означает, что сфера реального и сфера идеального бытия — это не две абсолютно несовместимые и независимые друг от друга области бытия, но что исконную сущность бытия следует искать лишь в идеал-реалистическом единстве, в конкретной реальности идеи как действующей и определяющей силе. Человек как медиум и одновременно свободный воплотитель глубокой, вне- и надчеловеческой потенции и общественная действительность как видимое откровение этой потенции в человеческой жизни — вот оно, решение. Лишь для атеистического мировоззрения, которое видит человека абсолютным господином во всем царстве его жизненной сферы, это решение является парадоксальным и невероятным; для религиозного сознания, напротив, очевидно, что вся историческая общественная жизнь с ее плюсами и минусами хотя и реализуется благодаря человеческому посредничеству, но в то же время происходит от высших и более глубоких, сверхчеловеческих сил, а потому и производится ими.

Тем самым отбрасывается представление о невозможности и нелепости проясненной сущности общественного явления как объективной, сверхиндивидуальной и транспсихической идеи, которая также является сверхчеловеческой реальной формирующей, телеологически действующей силой и которая все же в своей реальности зависит от свободной человеческой воли и веры. Углубленное системно-антропологическое обоснование этой точки зрения лежит уже за границами данного исследования.

Перевод с немецкого Окс ны Н з ровой

[Содержание]

Владимир Янцен

О влиянии идей Шеллинга в России: В. М. Сечкарев и Д. И. Чижевский

Всеволод Михайлович Сечкарев (1914–1998) — выходец с Украины русско-немецкого происхождения, ученик слависта Макса Фасмера (1886–1962) и философа Николая Гартмана (1882–1950), профессор славистики Боннского, Гамбургского и Гарвардского университетов, автор многочисленных трудов по истории славянских литератур. Его кандидатская диссертация «Влияние Шеллинга на русскую литературу 20–30-х годов XIX столетия», защищенная в Берлине в 1938-м и вышедшая в свет в 1939-м году, была одной из первых компаративистских историко-философских и историко-литературных работ на тему «Шеллинг в России». Сразу после выхода в свет она получила очень высокую оценку не только ее непосредственных вдохновителей и официальных руководителей, но и автора известной работы на исторически близкую тему «Гегель в России». Речь идет о русско-украинском философе и слависте Дмитрии Ивановиче Чижевском (1894–1977).

За последние десятилетия в России, на Украине и в Германии издано немало новых источников о русских и укра-

инских шеллингианцах[1], вышло несколько книг[2] и антология[3] почти всех исследований о влиянии идей Шеллинга в России, в которой, по удивительному недосмотру составителей, не оказалось работы В. М. Сечкарева, упоминавшейся даже в историях русской философии Н. О. Лосского и В. В. Зеньковского.

Тема личного знакомства и творческого сотрудничества Д. И. Чижевского и В. М. Сечкарева до сегодняшнего дня почти не исследовалась. Правда, ей было посвящено несколько страниц в «Материалах к биографии» Д. И. Чижевского[4], упоминается она и в биографии В. М. Сечкарева, написанной его женой и опубликованной к 100-летнему юбилею

---

1 *П. В. Резвых.* Ф. В. Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами. Приложение. Из переписки Ф. В. Й. Шеллинга и А. И. Тургенева // Новое литературное обозрение. 2008. № 91. С. 141–195; Он же. Московский пастор слушает Шеллинга // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2014. № 3. С. 102–114; P. *V. Rezvykh*. The Moscow Pastor Sederholm and the Reception of the Philosophy of the German Idealism in Russia / Basic Research Programme. Series HUM „Humanities“ 2015. No. 91.

2 *В. Ф. Пуст рн ков*. Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; *Он же*. Университетская философия в России: Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. *Thomas Bach (Hrsg.)*. Schelling in Russland: Die frühen naturphilosophischen Schriften von Daniil Michajlovic Vellanskij (1774–1847). Marburg/Lahn: Basilisken-Presse, 2005; *В. А. Аб шник*. Харьковская университетская философия (1804–1920). Т. 1: 1804–1850 гг. Харьков, 2014; *Vladimir A. Abaschnik*. Kant und der Deutsche Idealismus in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Schwerpunkt: Johann Baptist Schad (1758–1834). Jena: F. Schiller Universität, 2002. *М. Тк чук (Упор.)*. Філософська освіта в Україні: Історія і сучасність. Київ, 2011; *Д. Чижевський*. Вплив філософії Шеллінґа (1775–1854) в Україні // *Д. Чижевський*. Філософські твори в 4-х томах. Київ, 2005. Т. 2. Стор. 164–171.

3 Шеллинг: pro et contra / Сост., вступ. ст. В. Ф. Пустарнакова, примеч. М. А. Ходанович. СПб., 2001.

4 *Д. И. Чижевский*. Избранное в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена. Коммент. В. Янцена и др. М., 2007. С. 296, 552, 591, прим. 357.

ученого[5], кстати, совпавшему со 120-летием Д. И. Чижевского[6]. Публикуемые здесь работы призваны продолжить эту традицию постепенного введения в научный оборот малоизвестных источников.

Материалы настоящей публикации переносят нас в Германию 1938–1939 годов. К этому времени создаются важнейшие труды Д. И. Чижевского на любимые им германо-славянские темы. Занятия историей философии славянских народов, сравнительной историей славянских литератур, выработка компаративистской методологии, при которой история философии и история литературы рассматриваются не обособленно, а в их сущностном единстве и плодотворном взаимодействии, привели его к постановке вопроса о немецких влияниях на духовную жизнь славян, к созданию трудов по «германославике». После войны он сообщит о причине временного отказа от публикаций на эти темы: «К сожалению, в “Третьем рейхе” я был вынужден прекратить публикацию работ по германославянским вопросам, так как немецкое влияние считалось обоснованием *политических* притязаний гитлеровской Германии. К германославистическим темам моих работ относятся, между прочим: немецкая мистика у славян (среди прочих, Сковорода, Коменский), пиетизм у славян (здесь я открыл и обработал в архиве Сиротского приюта Франке многочисленные рукописные источники, освещающие связь кружка Франке

5 *D. Margaret.* Setchkarev. Vsevolod Mikhailovich Setchkarev. A Short Biography. Reihe: Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik. Hrsg. v. P. Thiergen. München, 2014. P. 15, 19 f., 23f., 26–29. В одном из приложений дана библиография печатных трудов В. М. Сечкарева: Ibid. P. 67–80.

6 120-летию Д. И. Чижевского была посвящена значительная часть «Ежегодника Дома русского зарубежья им. А. Солженицына. 2014–2015» (М., 2015. С. 383–458 (со статьями М. А. Васильевой, Р. Мниха, А. Тоичкиной и В. Янцена)), а также публикация писем Д. И. Чижевского В. И. Вернадскому и его статьи о В. И. Вернадском в сборнике: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2012–2014 [11]. М., 2015. С. 440–487.

с восточными славянами, чехами, поляками, словаками, лужанами), немецкий романтизм у славян (работы о Пушкине, Тютчеве, Гоголе, Гофмане и Достоевском — готовятся). Я дал обобщенное изложение влияния Гегеля в России, второе издание соответствующей работы (новое русское издание) наряду с влиянием Гегеля показывает также влияния немецкого идеализма вообще, на стадии подготовки находятся дальнейшие работы о немецкой философии у словаков [...]»[7].

Судя по всему, диссертация Сечкарева, тоже основанная на компаративном подходе к истории философии и истории литературы, оказалась для не принимавшего участия в ее подготовке ни методологическими советами, ни указаниями на литературу, ни своевременной критикой Чижевского совершенным сюрпризом. Но сюрпризом, по-видимому, приятным и полезным, поскольку как раз в конце 38-го года у него появилась возможность осуществить в Париже русское издание своего «Гегеля в России» (напомним, что немецкоязычное издание этого труда вышло в 1934 году в качестве его кандидатской диссертации — сущей, конечно, формальности, обеспечившей ему, однако, легальную возможность преподавания в немецких университетах). Русское издание не было простым переводом немецкого: оно и выглядело более популярным, так как в нем, «из „эстетических“ и „экономических“ соображений», характерные для научной литературы «подвалы» подстрочных примечаний из основного текста совсем исчезли, будучи перенесены в библиографический раздел в конце книги. По оформлению материала книга очень напоминала «Пути русского богословия» отца Георгия Флоровского. Русская версия книги была не только существенно сокращена, но и расширена: «взяв за основу тот же самый материал цитат и собранной мною литературы, я написал на его основе книгу по существу заново. Конечно, осталась общая схема,

7 *Д. И. Чижевский*. Материалы к биографии. С. 54.

остался — как уже сказано — фактический материал (часто дополненный, иногда сокращенный). Изменено изложение. Это не значит, что я изменил мои точки зрения и оценки»[8]. Таким образом, к новому материалу, отсутствовавшему в первом издании, относилась и заново для новой версии книги написанная глава «Русское шеллингианство». А значит с большой долей вероятности можно предположить, что переработка и дополнение новой версии «Гегеля в России» своим существованием обязаны критическому прочтению Чижевским диссертации В. М. Сечкарева.

Посмотрим же, как это происходило.

По переписке Д. И. Чижевского с И. И. Фондаминским[9] и датировке предисловия к «Гегелю в России» (1-м октября 1938 года) видно, что его интенсивные занятия диссертацией Сечкарева начались уже в конце 1938 года, а не после выхода ее в свет. Возможно, именно этим обстоятельством и объясняется ошибка датировки печатного издания диссертации Сечкарева в рецензии Чижевского 1938-м годом, хотя точных сведений о каком-то другом ее (или выдержек из нее) издании, кроме издания 1939 года, нет[10]. Неизвестно также, присутствовал ли Чижевский на формальном акте ее защиты в Берлинском университете, а если присутствовал, то в качестве кого (просто гостя или, может быть, оппонента). Источников, содержащих информацию на этот счет, не сохранилось. И устное предание

---

8 *Д. И. Чижевский*. Гегель в России. Париж, 1939. С. 5.

9 «Если уж „чистая" философия слишком обременительна, то, м. б., лучше печатать серьезные историко-литературные статьи»: *Д. И. Чижевский*. Публикация, вст. ст. и примеч. В. В. Янцена // «Современные записки». Париж, 1920–1940. Из архива редакции / Под ред. Олега Коростылева и Манфреда Шрубы. Т. 4. М., 2013. С. 707–744, здесь: 725–728.

10 Исключением является одна краткая автобиография Сечкарева, в которой в списке его публикаций диссертация тоже датирована 1938 г. Может быть, речь шла о каких-то «сигнальных» экземплярах, выпущенных тем же издательством в 1938 г. специально для нужд защиты диссертации? Пока этот вопрос решить не удалось.

не дает ответа на эти вопросы. Но вот что пишет Чижевский о своих исследовательских планах, а в связи с ними и о работе Сечкарева в своей книге: «Я хотел бы расширить книгу, соединив с изложением судеб философии Гегеля в России хотя бы и менее детализованные указания по проникновению в Россию и иных “философий”, в частности, иных систем “немецкого идеализма”, в особенности философии Шеллинга. Для меня это было бы тем легче и тем привлекательнее сделать, что я давно работаю над “Очерком истории философии у славянских народов” вообще. Кое-какие дополнения в этом направлении мне удалось сделать. [...] О влиянии философских мотивов творчества Шиллера нужно писать обширно и в иных формах; о влияниях философии Шеллинга появилась особая работа В. Сечкарева, правда, на немецком языке, но, будем надеяться, появится позже на русском»[11]. И далее: «О Шеллинге в России сейчас имеется превосходная берлинская диссертация В. Сечкарева: “Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts”. Leipzig. 1939, которая заслуживала бы русского перевода и которую я отчасти мог использовать»[12]. В библиографическом разделе Чижевский ограничивается очень лапидарными, но не оставляющими никаких сомнений в его оценке диссертации Сечкарева суждениями: «О мнимом влиянии Шеллинга на Киреевского совершенно верные замечания у Сечкарева», «общий прекрасный обзор у Сечкарева, ср. мои дополнения и замечания в имеющей появиться рецензии в “Zeitschrift für slavische Philologie”», «об Одоевском — Сакулин, краткое изложение и ряд новых мыслей — у Сечкарева. О Веневитинове — основоположная работа, впервые дающая конкретные указания на влияние Шеллинга — Сечкарев, 50–57», «о “шеллингианстве Пушкина” — краткие замечания Сечкарева, 49»,

[11] *Д. И. Чижевский*. Гегель в России. С. 6.

[12] Там же. С. 344.

«о Тютчеве — материал дан в моей рецензии на сборник “Урания” в “Zeitschrift für slavische Philologie” VII (1929), 459 слл., дальнейший материал у Сечкарева», «о шеллингианстве Станкевича — Сечкарев», «о Кольцове, по-моему, совершенно неубедительно, Сечкарев, 81–85, у Кольцова не “шеллингианство”, а неясные отражения философских интересов вообще»[13]. В общей сложности книга Чижевского содержит 13 ссылок на диссертацию молодого ученого! Много это или мало, можно себе представить, только сравнив эту цифру с количеством упоминаний других историков русской философии в его книге: Н. О. Лосский упоминается в ней — 21 раз, Г. В. Флоровский — 16, Б. В. Яковенко –16, Г. Г. Шпет — 13, В. М. Сечкарев, как уже сказано, — 13, С. Л. Франк — 9, П. Н. Сакулин — 8, А. В. Койре — 6, С. И. Гессен — 4, Э. Л. Радлов — 3, В. В. Зеньковский — 1. Думается, что соседство в ней по количеству ссылок и упоминаний рядом с такими именами, как Г. Г. Шпет и С. Л. Франк, и дважды повторенное пожелание о переводе книги Сечкарева на русский язык говорят сами за себя. Это пожелание мы и исполняем сегодня.

Опубликованная Чижевским в 1939 году в «Журнале славянской филологии» большая рецензия на диссертацию Сечкарева, сохраняя более сдержанный тон, преследовала совсем иные задачи, чем упоминания в его книге, — прежде всего задачу восполнения закравшихся в работу молодого слависта ошибок и ликвидации имеющихся в ней содержательных лакун. Хотя работой Сечкарева руководили выдающиеся ученые, но специалистами по истории русской философии они не были. Если о Чижевском-экзаменаторе ходили невероятнейшие слухи и даже ближайший его друг, Федор Степун, как-то сказал, что «он экзаменует чуть ли не лезвием бритвы»[14], то Чижевского-рецензента авторы боялись как огня. Совершенно иначе повел он себя

[13] Там же. С. 345–346.
[14] Там же. С. 464.

в случае с Сечкаревым. Обычно строгий и бескомпромиссный, он на, казалось бы, чисто квалификационную работу написал весьма и весьма доброжелательный отзыв, отметив всего несколько ее ошибок. Более того: уже с конца 1938 года начал принимать деятельное участие в академической карьере Сечкарева, вел с ним оживленную переписку, даже в нацистской Германии нашел возможность сделать параллельные объективные публикации о Шеллинге и Гегеле в России[15], обменивался книгами, оттисками[16] и текущей информацией об академической жизни в Германии. Несмотря на 20-летнюю разницу в возрасте, сложившиеся между ними личные отношения можно без преувеличения назвать дружескими. Судя по послевоенным письмам В. М. Сечкарева, хранящимся в личном архиве Чижевского в Гейдельберге, до переезда из США в Германию в 1956 году тот постоянно интересовался карьерой, творчеством и жизнью молодого ученого, часто называвшего себя его учеником. Но после переселения последнего в 1957 году в США и успешного развития его карьеры в Гарвардском университете отношения между ними заметно охладели и постепенно сошли на нет. В. М. Сечкарев публиковал в «Новом

[15] *Dr. Wsewolod Setschkareff*. Schelling in Rußland // Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt. Berlin, 5. November 1938. 5. Jg. Nr. 21. S. 9–10; *D. Čyževśkyj Halle a. d. S*. Hegel in Rußland // Ebenda. S. 10–12. *Ders*. Deutsche Mystik in Rußland // Ebenda. S. 3–5. *M. Vasmer, Berlin*. Die ältesten Bevölkerungsverhältnisse Rußland im Lichte der Sprachforschung // Ebenda. S. 1–3.

[16] По свидетельству М. А. Сечкаревой (в письме к автору этой статьи от 5 мая 2015 г.), в личной библиотеке ее мужа сохранилось русское издание книги «Гегель в России» (Париж, 1939), книга «Український літературний барок. Нариси. Частина перша» (Прага, 1941) с дарственной надписью Д. И. Чижевского («от автора») и «Comparative History of Slavic Literatures» (Vanderbilt, 1971). На последнее издание Сечкарев опубликовал рецензию в «Новом журнале» (1973, № 111). В свою очередь, в личной библиотеке Д. И. Чижевского сохранилось несколько оттисков статей В. М. Сечкарева, в том числе немецкой статьи «О философской лирике Боратынского» (1947).

журнале» рецензии на книги Чижевского и его учеников[17], на последнюю из которых Чижевский откликнулся резкой репликой[18], после чего Сечкарев стал воздерживаться от отзывов на его книги. В личном отношении Чижевского к Сечкареву стали преобладать критические тона. Но своей высокой оценке первой его книги он остался верен, о чем свидетельствуют ссылки на работу Всеволода Михайловича в неопубликованной рукописи Чижевского «Шеллинг у славян», предисловие к которой датируется 1976 годом[19].

По свидетельству жены Всеволода Михайловича, славистки Маргариты Александровны Сечкаревой, письма Д. И. Чижевского в их семейном архиве не сохранились.

Перевод диссертации В. М. Сечкарева на русский язык был связан с рядом технико-редакционных трудностей. Дело в том, что почти на треть своего объема она состоит из цитат по русскоязычным источникам, которые и должны были восстанавливаться в своем оригинальном звучании. Однако в ряде случаев ссылки на эти источники в диссертации оказались столь неточны, что найти по ним цитируемые тексты было просто невозможно: например, при ссылках на публикации в журналах могли отсутствовать фамилии авторов, названия статей, точные указания на год изданий и страницы. Как правило, в ней указывалось лишь название журнала, год издания и номер тома или

---

17 *В. Сечк рев*. D. Tschiżewskij. Das heilige Russland: Russische Geistesgeschichte I. 10–17. Jahrhundert. Hamburg 1959 // Новый журнал. Нью-Йорк, 1959. № 57. С. 286–287; Он же. Dmitrij Čiževskij. Comparative History of Slavic Literatures [...] Vanderbilt University Press, 1971 // Новый журнал. Нью-Йорк, 1973. № 111. С. 244–247; Он же. Anton Hönig. Andrej Belyjs Romane. Stil und Gestalt. München, 1965 // Новый журнал. Нью-Йорк, 1966. № 83. С. 296–297.

18 *Д. Чижевский*. Письмо в редакцию // Новый журнал. Нью-Йорк, 1973. № 112. С. 311.

19 Машинопись без заглавия, в предисловии называемая «Шеллинг у славян»: Schelling-Manuskript Prof. Tschiżewskijs // Heid. Hs. 3881 / Abt. B 733; S. 53, 56.

выпуска. Поскольку работу предварял «Список важнейшей литературы», то предполагалось, что полную ссылку в современном смысле этого слова можно было легко восстановить, обратившись к нему. Но на практике это не всегда удавалось. Дело в том, что в этом списке приведены только важнейшие книги, упоминаемые в диссертации, и всего около десятка журнальных статей, в то время как в тексте диссертации их было гораздо больше. Основным источником, по которым автор диссертации цитировал редкие русские журналы начала XIX века, была состоявшая из двух частей незавершенная работа П. Н. Сакулина «Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель» (М., 1913), но ссылки на нее в диссертации зачастую отсутствовали. Поскольку в нашей публикации список важнейшей литературы расположен в конце, а не в начале работы, для удобства ее чтения там, где это было возможно, были восстановлены полные ссылки с указанием автора, названия работы, места и года издания, номера тома и нумерации страниц. Примечания переводчиков, добавленные непосредственно в текст, заключены в квадратные скобки и авторизованы сокращенными обозначениями их имен и фамилий: (В. Я.) — Владимир Янцен или (В. З.) — Винцент Зивекинг. В тех редких и каждый раз специально отмечаемых случаях, когда не удалось восстановить аутентичный текст источников, их пришлось дать в обратном переводе с немецкого языка.

Всеволод Сечкарев

Влияние Шеллинга в русской литературе 20-х и 30-х годов XIX столетия[1]

Введение

«Мы обо всем пересудили, обо всем переспорили, все усвоили себе, ничего не взрастивши, не взлелеявши, не создавши сами. За нас трудились другие, а мы только брали готовое и пользовались им: в этом-то и заключается тайна неимоверной быстроты наших успехов и причина их неимоверной непрочности»[2]. — Эти слова Белинского из его знаменитых «Литературных мечтаний» могли бы стать девизом для всей русской философии. Но в высшей степени они относятся к так называемому шеллингианскому периоду в истории русской мысли, т. е. к двадцатым и тридцатым

[1] Перевод с немецкого В. Янцена и В. Зивекинга. Диссертация В. М. Сечкарева вышла отдельным изданием в серии публикаций Института славистики Берлинского университета им. Фридриха Вильгельма под редакцией М. Фасмера: W. Setschkareff. Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts. (Reihe: “Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin“ Bd. 22). Leipzig: Kommissionsverlag Otto Harrassowitz 1939.

[2] *В. Г. Белинский*. Полн. собр. соч. СПб., 1901. Т. 1. С. 308 сл.

[Содержание]

годам XIX века. Среди всех тех одаренных поэтов, журналистов и мыслителей, которые распространяли учение Шеллинга, не было ни одного, кто бы предложил дальнейшее развитие его идей хоть в каком-то направлении. И все-таки можно назвать период шеллингианства в России таким периодом, который привел к величайшему подъему образования не только небольшого кружка заинтересованных лиц, но и более широких слоев. Достаточно напомнить лишь о таких действительно разносторонних и богатых содержанием журналах, как «Московский телеграф», «Московский вестник», «Мнемозина» и т.д., принесших новое, свежее веяние в морализирующий узкий кругозор журналистики того времени. — Нетрудно ответить на вопрос, что влекло это поколение именно к Шеллингу. Шеллинг — романтический философ в полном смысле слова. Романтизм охватил тогда всю Европу. Стоит ли вообще удивляться, что и русская интеллигенция обратилась к философу, который самым чистым образом выражал романтические идеи. Но это не единственная причина. Если поворот Шеллинга к мистике и религии отнял у него его сторонников на Западе, то в России он привел к нему самые лучшие умы, например Ивана Киреевского. На Западе Шеллинг был быстро отвергнут, его «положительная» философия оценивалась как регресс, а молодое поколение обратилось к Гегелю. В России это имело значение только для некоторых западников. Переход от религии к философии был особенно труден для тех, кто вырос в застывшей традиции церкви. Этот переход не мог быть совершен немедленно. Хотя прекрасно чувствовали, что религия противоречит разуму, но пойти на разрыв с ней не отваживались, потому что она была священна. Таким образом, стремление шло естественно в направлении согласования разума и религии и, по возможности, доказательства примата последней. Шеллинг шел этому стремлению навстречу. В его системах границы философии и религии стали текучими. Мыслить позволялось, а посредством мысли полагали найти оправдание

веры. В этом также следует усматривать великое значение философии Шеллинга для развития русской духовной жизни. Она является связующим звеном от религии к философии, которое следующему поколению придало мужество перейти к Гегелю. Правда, она никогда полностью не исчезала, и продолжение ее влияния можно проследить у Владимира Соловьева и у Н. Бердяева. Но здесь эти влияния отнюдь не были благотворными: они приводят к мистифицирующей односторонности и к фальсификации историко-литературных фактов, как только эти авторы обращаются к области литературной критики[3].

По этим двум факторам, обосновывающим влияние шеллингианской философии в России, — ее романтизму и ее более поздней религиозности — можно разделять и ее последователей. Это разделение нельзя произвести совершенно строго, так как некоторых из них, как, например, главного представителя шеллингианства, В. Одоевского, привлекали оба момента. Это станет ясным в ходе дальнейшего изложения этой работы.

Из «отрицательной» философии Шеллинга самое сильное влияние оказывала его философия искусства. Совершенно ложно чрезвычайно сильно распространенное в исследованиях воззрение, приписывающее философии истории Шеллинга первостепенное значение. Особенно идея высокой миссии русского народа, которую он должен исполнить в мировой истории и которая является основной идеей славянофильства, постоянно возводится к Шеллингу. Скабичевский[4] утверждает, что философия Шеллинга впервые привела общественность к размышлениям о судьбе России, неоднократно встречается у него в соединении с Шеллингом и мысль о призвании России[5]. Ива-

---

3 Характерным тому примером может служить книга Бердяева о Хомякове.

4 *А. Ск бичевский*. Соч. СПб., 1895. Т. 1. С. 269.

5 Там же. С. 257, 269, 270, 328.

нов-Разумник говорит об «особом внимании», обращенном Шеллингом на национальное «я». Славянофильство, якобы, основано на Шеллинге. Славянофилы-де остались верны принципам шеллингианской философии[6]. Последнее утверждение вообще неверно: они, наоборот, хотели приспособить Шеллинга к своим воззрениям. Он и интересовал-то их лишь потому, что был более религиозен, чем Гегель. Милюков[7] говорит, что славянофильство связало национальное с всемирно-историческим, как того требовала шеллингистская философия истории. Сперанский[8] даже полагает, что противопоставление Запада и России можно вывести из идей Шеллинга (!), а воззрение Шеллинга на человечество у славянофилов лишь сузилось[9]. Тот же взгляд можно найти и у многих других. Точную формулировку ему дал Панов: «По теории Шеллинга, чтобы иметь историческое значение, каждая народность обязана выполнить какую-нибудь самостоятельную миссию, осуществить какую-нибудь идею во всемирно-исторической жизни человечества, в своей национально-исторической жизни осуществить какую-нибудь идею абсолютного и, внеся свою долю в сокровищницу человеческой цивилизации, сойти со всемирно-исторической сцены»[10]. Трудно согласиться с этим взглядом. Непонятно, почему именно Шеллинг, чья философия истории в сочинениях, которые могли быть тогда известными в России, развита как раз слабее всего, должен столь исключительным образом быть ответствен-

6 *Д. Н. Овсянико-Куликовский.* История русской литературы XIX века. М., 1908. Т. 1. С. 259, 279.

7 *П. Милюков.* Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913. С. 338.

8 *М. К. Спер нский.* История русской литературы XIX века. М., 1917. С. 160.

9 Там же. С. 164.

10 *И. П нов.* Славянофильство, как философское учение. (Историко-философский очерк) // Журнал Министерства народного просвещения. Ноябрь 1880. № 212. С. 5 сл.

[Содержание]

ным именно за эти мысли. Правда, в «Системе трансцендентального идеализма» есть раздел, в котором высказываются подобные мысли[11], но весьма невероятно, чтобы эти намеки Шеллинга имели столь глубокое влияние! Более вероятным мне кажется, что упомянутые мысли восходят к Гердеру и отчасти к Фихте, где мы находим не краткие замечания, а точное изложение этих идей. Гердер был достаточно известен шеллингианцам: могила Гердера влечет Погодина в Германию[12], в «Московском вестнике» 1828, VIII выходит критика «Идей» Гердера, имя Гердера часто упоминается в переписке Станкевича, благодаря ему и Белинский мог познакомиться с взглядами Гердера, так могут объясняться такие высказывания, как: каждый народ имеет свою особенную роль, свой особенный вклад в историю человечества[13], или: всякий народ выражает одну сторону человеческой жизни[14]. Имя Гердера встречается почти у всех шеллингианцев, достаточно известен был и Фихте. По отношению Станкевичу можно даже говорить о том, что он прошел через фихтеанский период. И. Иванов[15], кстати, уже указывал на то, что Фихте посеял семя славянофильства.

По этим причинам я гораздо менее учитываю мысли о философии истории у русских шеллингианцев, чем это делается обычно, упоминая о них лишь там, где зависимость от Шеллинга представляется мне несомненной. Таких славянофилов, как Хомяков, К. Аксаков, Самарин и т. д., я опускаю совсем, поскольку по отношению к ним имеет силу то же самое, что говорится об И. Киреевском. Да они в значительной мере и зависимы от него.

---

[11] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Stuttgart-Augsburg 1856 ff. Bd. I. S. 589.

[12] *И. И. З мотин.* Романтизм двадцатых годов XIX стол. в русской литературе. СПб.-М., 1911. Т. 1. С. 118.

[13] *В. Г. Белинский.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 316.

[14] Там же. С. 323.

[15] *Ив. Ив нов.* История русской критики. В 2-х кн., в 4-х ч. СПб., 1898–1900. С. 257.

Естественно, неверно, когда Сперанский[16] переносит начало шеллингианства в России в конец XVIII века, ведь первое самостоятельное сочинение Шеллинга вышло только в 1797 году! Наряду с Велланским, о котором пойдет речь ниже, идеи Шеллинга распространяли немецкие профессора, прежде всего Иоганн Феофил Буле (1763–1821), в 1801 году получивший назначение в Москву. Он издавал «Московские ученые ведомости» (1805–1807) и между прочим опубликовал там критическое исследование о «Лекциях о методе академического обучения» Шеллинга. Буле был учителем И. Давыдова. Говорят, что его лекции были составлены по Шеллингу[17]. Также в духе Шеллинга читал Игнац-Аврелий Фесслер (1756–1839) в Петербургской Духовной академии им. Александра Невского[18]. В провинции мысли немецкого идеализма распространял в Харькове Иоганн Баптист Шад (1758–1834)[19]. Кстати, в Харьковском университете уже в 1807 году профессор Коритари произнес речь «De nexu studii Medicinae cum studio Philosophiae [Изучение медицины в связи с изучением философии]» в духе натурфилософии Шеллинга, к Шеллингу же еще возводят и речь Громова «Об общих органических силах [и постепенном отношении их между собою]»[20]. Но первым русским шеллингианцем является Д. Велланский, трудами которого мы теперь займемся[21].

---

16 *М. К. Спер нский*. История русской литературы XIX века. С. 124.

17 Ср. *Н. Колюп нов*. Биография А. И. Кошелева. М., 1889. Т. 1. С. 454; О Буле ориентирует *Г. Шпет*. Очерк развития русской философии. Пг., 1922. Ч. 1. С. 80 сл.

18 Там же. С. 161 сл.

19 Там же. С. 110 сл.

20 *Ф. А. Зеленогорский*. Влияние натурфилософии Ф. Шеллинга. (Материалы для истории Харьковского университета) // Записки Имп. Харьк. ун-та. Харьков, 1893. Кн. 4. С. 25.

21 По свидетельству М. Погодина, сочинения Шеллинга были широко распространены в рукописях в духовных семинариях. Но, зная склонность Погодина к преувеличениям, следует отнестись к этому сообщению со скепсисом.

I. Шеллингианство русских профессоров

Данило Михайлович Велланский (1774–1847) — первый человек в России, пером и словом энергично распространявший учение Шеллинга. Он является как бы живым воплощением учения Шеллинга. Пламенно и смело полностью растворялся он в мыслях этой философии: «Уже довольно, — пишет он, — протекло времени, как Шеллингово огненное перо начало жечь бренные селения дряхлой учености. И в отечестве моем не видно еще ни искры от полезного сего пожара!»[22] Сам он слушал лекции Шеллинга и верил, что в них решены все загадки бытия.

Велланский должен был сам себе прокладывать путь к науке. Выходец из простой семьи, несмотря на финансовые затруднения, он все же сумел завершить медицинское образование. В 1802 году был послан русским правительством в Германию для расширения своих знаний. Поехал в Иену, где преподавал Шеллинг, а затем последовал за ним в Вюрцбург. Лекции, которые он мог прослушать у Шеллинга, приведены у Куно Фишера[23]. В первую очередь это знаменитые «Лекции о методе академического обучения» и «Система всей философии». В 1805 году Велланский вернулся в Россию и с тех пор был профессором в Петербурге. В 1805 году вышло его первое большое сочинение «Пролюзия к медицине как основательной науке», затем «О реформе медицинской и физической теории». В 1812 году Велланский издал «Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве». В 1831 году вышел его последний главный труд «Опытная наблюдательная и умозрительная физика». Все его труды почти не были замечены публикой. Передачу содержания главного труда можно

[22] *Д. М. Велл нский*. Пролюзия к медицине как основательной науке. Предуведомление. СПб., 1805.

[23] *K. Fischer*. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VII. Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1902. S. 36.

[Содержание]

найти у Боброва[24]. Интересна оценка трудов Велланского Петербургской академией, в которую он некоторые из них подавал как конкурсные сочинения. С самого начала академики, особенно представители естественнонаучного отделения, относились к новому учению предвзято. Правительство отвергало его, усматривая в нем опасность для православной веры. Таким образом, мы имеем дело с очень отрицательными суждениями, относящимися не столько к Велланскому, сколько к Шеллингу. Например, одно сообщение завершается словами: «Из вышеупомянутых донесений видно, что г. Велланский в отношении слога и способа изъяснения, употреблял как в настоящем, так и в других своих сочинениях, язык новой философии, то-есть то самое пустословие, которым Шеллинг и его последователи старались обыкновенные и простонародные понятия сделать оригинальными и глубокомысленными, а взгромождению смелых, несвязных и часто ложных предположений придать вид системы. [...] г. Велланский так напитан Шеллинговою философией, что не может иначе писать, как по способу этого философического учения, которое заставляет его иногда писать странные нелепости»[25]. Велланский же писал в одном письме В. Одоевскому: «Сколько бы помрачители ни усиливались к отдалению эпохи истинного познания, не возмогут они потемнить сияния наступившей ее зари, и умозрительные понятия господина Шеллинга о сущности природы, несмотря на все возмущение не разумеющих его противников, составляют начало этой эпохи»[26].

Несколько кратких цитат покажут, как точно Велланский следовал за своим учителем. Все основные мысли его фи-

[24] *Проф. Е. Бобров.* Философия в России. Казань, 1901. Т. 5. С. 74 сл.

[25] *Ак д. К. С. Веселовский.* Русский философ Д. М. Велланский // Русская старина. Январь 1901. Т. 105. Кн. 1. С. 11.

[26] *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 128.

лософии — это мысли Шеллинга, в конкретном же их проведении можно констатировать более тесную связь с Океном[27]. В сообщении Академии о главном труде Велланского «Умозрительная физика» читаем: «По словам автора, природа познается в духе, а дух образуется в природе: и первая представляет видимую форму, а второй изъявляет невидимую сущность одного и того же начала мира, являющегося в беспредельной своей возможности *иде льным духом*, а в определительной действительности — *ре льным телом*. [...] миротворение, есть процесс самосведения единственной сущности, и различные предметы вещественного мира суть разные способы и степени самопознавательного ее образования»[28]. За несколько неудачным выражением можно хорошо узнать основные мысли натурфилософии Шеллинга о развитии абсолютного духа к самосознанию и его прохождение через потенции.

Отрывки из сочинений Велланского приводит М. Филиппов в своих «Судьбах русской философии»[29]: там мы читаем, что в предисловии к своему сочинению «Пролюзия к медицине...» Велланский утверждает, что весь мир обладает общей жизнью. Все одушевлено, или все творения мира являются различными формами образования общей жизни. Так называемая мертвая или неорганическая природа и живая или органическая природа являются отражениями одной-единственной жизни в господствующей силе бытия и действования. Для доказательства единства в природе Велланский утверждает существование абсолютного существа. Все это — воззрения Шеллинга.

Критике возможности познания у Велланского не повезло. Его основной интерес относился вполне к области на-

27 Например, в статье о значении нуля.

28 *Ак д. К. С. Веселовский*. Русский философ Д. М. Велланский // Русская старина. Январь 1901. Т. 105. Кн. 1. С. 12, 14–15.

29 *М. М. Филиппов*. Судьбы русской философии // Русское богатство. Март 1894.

турфилософии. Филиппов, странным образом, приписывает этот недостаток всем «метафизикам», под которыми он понимает всех «искателей абсолютного», хотя именно у Шеллинга и эта сторона освещается отнюдь не столь поверхностно[30].

Цитируемый Сакулиным[31] раздел Велланского в общем-то нехарактерен, хотя Сакулин и называет этот раздел его «credo» [символом веры]. Здесь мы имеем дело с отдельными аналогиями, а не с основными мыслями.

Выведение бессознательного духа, немыслимое без производящей силы, заключение о том, что не может быть реального процесса, действующего целесообразно, что вне нашего духа должен быть дух, остающийся бессознательным, — всего этого нельзя найти у Велланского. Он сразу же обращается к деталям и строит рискованные аналогии, отчасти более рискованные, чем у самого Шеллинга, чтобы доказать параллельность идеального и реального миров[32]. Характерно его отрицание всякой эмпирии и его более чем решительная претензия на истину в последней инстанции. Если на единомышленников его огонь действовал зажигательно, то у противников, как уже упоминалось, он часто вызывал насмешки и отрицание. Академия после обсуждения его «Умозрительной физики...» ставит вопрос о том, желателен ли в России такого рода метод исследования, и отвечает на него решительным «нет»[33]. В своей сатире «Большой выход у Сатаны» Сенковский предложил заткнуть возникшую в аду расщелину толстой «Физикой» Велланского и сочинением Шеллинга — тогда-то уж свет точно не будет пробиваться.

---

[30] Например, *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Stuttgart-Augsburg 1856. Bd. I, 3. S. 339 ff.

[31] *П. Н. С кулин.* Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. Ч. 1. С. 129.

[32] *М. М. Филиппов.* Судьбы русской философии // Русское богатство. Март 1894. С. 143–146.

[33] Физик Купфер, астрономы Вишневский и Тараханов, химики Гес и Захаров.

Влияние Велланского на более поздних шеллингианцев чрезвычайно незначительно[34]. Из его слушателей нет никого, кто бы стал известен в литературе. Молодые приверженцы Шеллинга ценили его только как сторонника идей общего учителя. Их разделяло принципиальное отличие: Евангелием для молодых шеллингианцев была философия искусства, на нее они направляли весь свой интерес. Исключением здесь был лишь князь В. Одоевский. Велланский был только натурфилософом, поэтому его влияние на развитие духовной жизни в литературе не следует преувеличивать.

Так же несамостоятелен, как и Велланский, Александр Иванович Галич (1783–1818). Он — чистый эклектик, заимствовавший свои мысли, вероятно, не столько у самого Шеллинга, сколько из трудов таких немецких последователей Шеллинга, как, например, Аст[35], Бутервек[36], А. Вагнер[37] и т. п. Его работы всегда производят впечатление некоего дилетантства, что несомненно следует отнести к их чисто компилятивному характеру.

Галич[38] получил свое первое образование в Духовной академии и в 1803 году был послан в Петербург учиться в тамошнем педагогическом институте. В обоих местах дело с философией обстояло весьма плохо. В 1808 году Галич оказался среди «молодых людей», приехавших в Германию для продолжения образования. Он учился у Шульце[39]

[34] Для утверждения Иванова-Разумника (История русской литературы в XIX в. Овсянико-Куликовского. М., 1908. Т. 1, с. 250) о том, что, якобы, «биологическое исследование» можно рассматривать в качестве фундамента, на котором шеллингианцы двадцатых годов строили свое мировоззрение, нет никаких оснований.

[35] Г. А. Ф. Аст (1776–1841).

[36] Фридрих Бутервек (1797–1861).

[37] [Иоганн] Андреас Вагнер (1797–1861).

[38] См. о нем статью в «Русском биографическом словаре».

[39] О Шульце см.: *N. Hartmann*. Die Philosophie des deutschen Idealismus. Bd. I. S. 15 ff.

в Гельмштедте и у Бутервека в Геттингене. Здесь он, вероятно, познакомился с Шеллингом. После долгих странствий Галич вернулся в Петербург. Блестяще выдержал экзамены и в 1813 году представил свою диссертацию. Она написана в виде письма «жаждущему мудрости молодому человеку» по имени Агатон и, как говорит Филиппов[40], представляет собой пламенный дифирамб в честь истины. Влияние Шеллинга здесь, пожалуй, можно отметить, но лишь в частностях, не позволяющих предположить преисполненность идеями Шеллинга. В качестве примера может служить следующее место: «Все наши занятия в науках и искусствах, на полях и торжищах суть только неудачные покушения изобразить вечную деятельность, подобно, как все частные существа в природе суть неудачные покушения изобразить бесконечную бытность. От того усматриваешь ты здесь и там беспрестанное движение жизни, которая воздвигает обличья (вещи) и паки обращает оные в свои недра»[41]. Но Галич очень далек от утверждения Велланского, будто вместе с Шеллингом наконец найдена окончательная система, он считает, что знание безгранично, что от цели мы постоянно одинаково удалены. Сам Велланский, вероятно, почувствовал этот скепсис, чем, по-видимому, и объясняется весьма сдержанная оценка, данная им диссертации Галича.

Галич стал преподавателем педагогического института, где ему, однако, нельзя было распространять свои взгляды, но приходилось придерживаться определенных начальством книг. В течение непродолжительного времени он преподавал и в знаменитом Царскосельском лицее, где по-

[40] *М. М. Филиппов*. Судьбы русской философии // Русское богатство. Апрель 1894.

[41] *А. Никитенко*. Александр Иванович Галич, бывший профессор философии в С.-Петербургском университете. Приложения: II. Отрывки из диссертации Галича // Журнал Министерства народного просвещения. 1869. Т. 1. С. 88–89. Ср.: «Систему [трансцендентального идеализма]» Шеллинга, [немецкое] издание 1800 г. С. 41.

знакомился с молодым Пушкиным, стихи которого обессмертили его имя (1814).

В 1819 году Галич стал профессором Петербургского университета, в том же году он опубликовал свою «Историю философских систем», в приложении к которой излагалась также и система Шеллинга. Он освещает шеллинговскую систему тождества. Его суждения о Шеллинге довольно холодны и вполне объективны. Шеллинг — мыслитель первой величины, «наделенный творческим умом (гением) и пламенною фантазией — философ и ученый, физик и медик,.. мало-помалу увидел себя неудовольствованным состоявшеюся философией. Он следил природу,.. удерживая, однако, трансцендентальную точку зрения»[42]. Шеллинг устранил односторонность Фихте, т.е. решительно противопоставил мышлению бытие. Но он соединил то и другое в чем-то высшем, безусловном, в чем мышление и бытие имеют значение подчиненных ветвей единого целого. Изложение системы Шеллинга не самостоятельно, являясь чуть ли не дословным переводом раздела о Шеллинге из книги Игнаца Таннера (1770–1825) «Трансцендентальный идеализм в своем тройственном развитии» (Мюнхен, 1805), в чем, кстати, Галич признается и сам[43]. Он-де вовсе не собирался излагать систему Шеллинга в своей «Истории философских систем». «Склонясь на требование многих почтенных читателей разного звания, я доставил в особом прибавлении по крайней мере (найденный у Таннера) ключ к Шеллинговой системе»[44]. — Изложение Таннера не идеально. Если уж у Шеллинга часто чувствуется давление системы, то Таннер преувеличивает систематизирование настолько, что в философии искусства сам терпит

[42] Ср.: *М. М. Филиппов*. Судьбы русской философии // Русское богатство. Март 1894. С. 159.

[43] *А. И. Г лич*. История философских систем. В 2-х томах. СПб., 1818–1819. Т. 2. Разд. 4.

[44] Процитировано неполностью у Иванова: История русской критики. С. 296.

фиаско, оказываясь здесь не в состоянии построить никаких схем, которые бы соответствовали предыдущим. Галич пытается устранить этот недостаток, но с сомнительным успехом, ибо положение поэзии остается совершенно неясным, потому что он просто отождествляет его с философией искусства вообще[45]. Филиппов[46] полагает, что все эти подразделения действительно принадлежат самому Шеллингу, и критикует Шеллинга, чье изложение философии искусства, однако, выглядит совершенно иначе. Идеей философии искусства, пишет Галич, является красота как внешнее изображение внутренней гармонии. Эту мысль действительно можно найти и у Шеллинга. Эта идея красоты имеет три степени: степень конечного с пластикой, рисованием и живописью (очертательные искусства), степень бесконечного с гармонией, размером и симфонией (музыка) и степень вечного (лучше — абсолютного. — *В. С.*) с искусством танца, искусством телодвижений и актерским искусством. По мнению Филиппова, все это — не более как повторение мыслей Шеллинга, хотя Шеллинг таких мыслей никогда не высказывал. Ошибка Галича в том, что он слишком точно следовал Таннеру и вместо того, чтобы смягчить его схематизм, еще более его преувеличил, что определенно не могло пойти на пользу такой системе, как система Шеллинга. От себя Галич еще добавляет, что «учение Шеллинга нарочито споспешествовало дальнейшему глубокому исследованию природы как органического и живого целого и многим открытиям в физиологии и медицине. Оно не исключает ни одной задачи, какие искони надлежало философии решать, и связывает науки теснейшими узами. Менее всех обработана сторона нравоучения, более всех — сторона натуральной философии. Почему и в сем уважении желательно было бы, что-

[45] *А. И. Г лич.* История философских систем. Т. 2. С. 279.

[46] *М. М. Филиппов.* Судьбы русской философии // Русское богатство. Апрель 1894.

бы [...] сам Шеллинг сообщил нам давно обещанную полную и связную систему философии, равно как желательно было бы — с другой стороны — и то, чтобы какой-нибудь равный ему гений подверг ее всестороннему испытанию»[47]. Кстати, эта книга навлекла на Галича катастрофу. Петербургский университет вызывал подозрение у известного обскуранта М. Л. Магницкого (1778–1855)[48], поставившего своей задачей устранить всякие порывы свободомыслия. Он вдохновил ректора Рунича созвать конференцию и удалить всех «безбожных» и «революционных» профессоров. В их числе был и Галич. Его упрекали в том, что, излагая отдельные системы, он их не опровергал. Некоторые осмелились возразить, что это не является задачей историка, после чего Рунич уподобил книгу Галича «тлетворному яду» и возмущенно воскликнул: «Вы явно предпочитаете язычество христианству, распутную философию — девственной невесте, Христовой церкви, безбожного Канта — Христу, а Шеллинга — Духу Святому»[49]. Хотя правительство не поверило в эти бессмысленные утверждения, Галич был лишен права чтения лекций. Лишь в частном порядке он продолжал преподавание для нескольких молодых людей, пожелавших углубиться в философию. В следующем сочинении Галича «Опыт науки изящного» (Петербург, 1825) главные мысли заимствованы у Шеллинга. Но в основном этот труд следует за менее значительными последователями Шеллинга. Эстетическое влечение одновременно охватывает рассудок, чувство и волю. Художественная идея объединяет истину, добродетель и красоту. Произведение искусства существует ради самого себя, не преследуя никаких целей вне себя. Художник удовлетворяется,

---

47 *А. И. Г лич.* История философских систем. Т. 2. С. 299.

48 См. о нем: *Е. Феоктистов.* Магницкий. (Материалы для истории просвещения в России.) СПб. 1865.

49 *М. М. Филиппов.* Судьбы русской философии // Русское богатство. 1894. № 3. С. 157.

и его влечение прекращается с созданием произведения искусства. Сравнение с VI-м основным разделом «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга покажет, что мысли Галича здесь испытали определенное влияние. Критика Филипповым этой теории доказывает, что он не понял Шеллинга, поскольку не мог понять, почему же цели чужды творческому художнику, если в конечном счете произведение искусства их все-таки содержит! Чтения VI-го основного раздела было бы вполне достаточно для разъяснения. Но Филиппов и не собирался его понимать. Его предвзятость по отношению к идеализму вообще порицал уже Сакулин[50]. Последнее большое сочинение Галича «Картина человека» (Петербург, 1834) выражает отдельные идеи Шеллинга, которые, однако, точно так же могли бы принадлежать и романтизму вообще. О влиянии не может быть и речи. Здесь Галич показывает себя совершенным эклектиком. Сочинения Галича получили гораздо более широкое распространение, чем труды Велланского, что, естественно, было связано с их предметом. Вместо специальных естественнонаучных исследований они освещали именно те вопросы, которые жгуче интересовали учащуюся молодежь: в первую очередь, вопросы эстетики. Обсуждением его «Опыта науки изящного» мы еще займемся позднее (при характеристике Полевого).

Велланский и Галич — два первых петербургских пропагандиста Шеллинга, на долю которых, однако, выпало весьма незначительное влияние в сравнении с московскими шеллингианцами, распространявшими учение Шеллинга с кафедр. Правда, это было связано не только с профессорами, но и с составом слушателей.

Духовная жизнь концентрировалась в Москве. Московский университет и «Благородный университетский пансион» располагали не только хорошими учителями, но и учениками, которые впоследствии были призваны

[50] *П. Н. С кулин.* Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 31.

сыграть довольно значительную роль в развитии русской духовной жизни. Кружок «любомудров», будущие славянофилы и западники — все они жили в Москве. Поэтому и московским журналам было не сложно потеснить журналы, издававшиеся людьми вроде Булгарина и Греча. Следовательно, в Москве слова профессоров, пропагандировавших идеи Шеллинга, падали на плодородную почву. Речь идет о Давыдове, Павлове и Надеждине.

Об Иване Ивановиче Давыдове (1794–1864) Филиппов и Сакулин высказали завершающее суждение, вряд ли требующее поправок. Давыдов не испытал влияния Шеллинга. Его шеллингианство — лишь видимость, которой он ради соответствия духу времени прикрывал свои собственные взгляды, а именно: эмпиризм Бэкона и Локка и эклектицизм Ж. М. Дежерандо (1772–1842). Шпет[51] и Койре[52] считают этот взгляд ложным, не противопоставляя ему истинного. Не убедительна и критика Шпетом Сакулина[53]. Пожалуй, верно, что Шеллинг и его последователи сами слишком увлекались математизацией, однако Шпет не замечает, что между истинным математиком и математизирующим философом существует большая разница. Ведь невозможно оспаривать того, что истинный математик более склонен к эмпиризму. — Таким образом, если собственная мысль Давыдова не дает нам интересного изложения, не говоря уже о развитии мыслей Шеллинга, мы все-таки должны рассмотреть ближе некоторые из его сочинений в их отношении к Шеллингу, поскольку в качестве учителя при университетском пансионе Давыдов имел влияние на многих значительных шеллингианцев, например на князя В. Одоевского. Не будучи сам вдохновленным Шеллингом или не разделяя его взглядов, Давыдов несомненно немало

51 *Г. Шпет*. Очерк развития русской философии. Ч. 1. С. 91.
52 *A. Koyré.* La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle. Paris 1929. S. 90.
53 *Г. Шпет*. Очерк. С. 94.

занимался шеллинговской системой, и, как уже упоминалось, чтобы казаться современным, он включал в свои сочинения воззрения в духе Шеллинга (правда, только в двадцатые — начале тридцатых годов), которые, в свою очередь, много читались молодежью и, таким образом, способствовали распространению идей Шеллинга.

Давыдов учился в гимназии в Твери, затем поступил в Московский университет, где обучался у Буле (см. выше), окончил его в 1815 году, написав диссертацию «О преобразовании в науках, произведенном Бэконом», и в том же году стал учителем при университетском пансионе в Москве. Предмет Давыдова ни в коем случае не ограничивался философией. Представление о его разносторонности может дать краткий обзор его сочинений: он написал греческую, латинскую и русскую грамматики, издал латинскую хрестоматию и перевел учебник высшей алгебры и дифференциального и интегрального исчисления. В 1822 году Давыдов стал профессором латинской литературы Московского университета. В 1820 году вышел его «Опыт руководства к истории философии». Историк Погодин категорически называет Давыдова «проводником» философии Шеллинга в пансионе. Сакулин[54] весьма убедительно доказывает, что Давыдов не был шеллингианцем. Но это не исключает утверждения Погодина. Существовала потребность познакомиться с философией Шеллинга, и Давыдов «давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе и имел сильное влияние на это поколение»[55]. В его «Опыте руководства к истории философии» Шеллинг упоминается как последователь Канта только вместе с Бутервеком, Фихте и Бардили[56]. Эта история философии не выдерживает сравнения с историей философии Галича.

---

[54] *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 1–60.

[55] Сборник «В память о князе В. Ф. Одоевском» (М., 1869). С. 47.

[56] Ср. об этом: *Г. Шпет*. Очерк. С. 96–97. О Бардили см.: *N. Hartmann*. Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1. Teil. S. 34–43.

В 1821 году выходит учебник «Начальные основания логики». К этому учебнику, не имевшему вообще ничего общего с Шеллингом, Давыдов добавил введение, выдержанное совершенно в духе Шеллинга и охарактеризованное Погодиным как «дичь, которой Давыдов сам... не понимает». Все выводится из одного божественного принципа, «который отражается в массах бесчисленных миров,... и в котором однодневное насекомое отражается как один и тот же луч в радуге и в недолговечной росе. Правильное мышление, добродетель и художественное произведение — одно и то же: часть общей гармонии»[57]. Нет никакой существенной разницы между чувством и рассудком, ощущение тех или иных чувств качественно не отличается от утверждения или отрицания какого-либо рассудочного утверждения. Это не «отголосок» на мнение Шеллинга в измененном виде, как говорит Филиппов, но фактически мнение самого Шеллинга. И в прочих отношениях статья Филиппова об этом введении не очень надежна. Давыдов говорит сам, что написал ее по Шеллингу, «с которым нас сначала в нашем отечестве познакомил почтенный профессор Галич».

Хотя ни введение, ни сама книга не содержат ничего «подрывающего основ», Магницкий обвинил Давыдова в связи с его «Логикой» в «вольнодумстве и разврате», которые он охарактеризовал как следствие «богопротивного учения Шеллинга». Это весьма поверхностное шеллингианство «Логики» вызвало отрицательную рецензию в журнале «Благонамеренный»[58], опубликованную за подписью Seneca. В возникшей на этой почве полемике Seneca пытается доказать, что Давыдов не знает Шеллинга, а теребит (!) лишь Дежерандо и других. «Шеллинг непостижим для того, кто *учился* Философии»[59].

[57] *М. М. Филиппов*. Судьбы русской философии // Русское богатство. 1894. № 8. С. 123–132.

[58] Апрель 1821. № 7 и 8.

[59] См.: *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 32.

Вторым этапом, поскольку Давыдов посчитал правильным показать свое знакомство с Шеллингом, была его вступительная лекция в Московском университете, когда ему была поручена кафедра философии (1826). Давыдов просчитался, поскольку эта лекция имела печальные последствия. В зале в целях контроля присутствовал флигель-адъютант царя граф Строганов, который всеми средствами намеревался бороться с гегельянством и немецкой философией, потому что «она противуречит нашему богословию»[60]. Вследствие его докладной записки философские лекции в университете были сняты почти на 20 лет. Шеллингианская окраска лекции сослужила Давыдову плохую службу: он попал в «свободомыслящие якобинцы», и в ней было опознано направление, не согласующееся с взглядами правительства на университетское обучение[61].

Давыдов заявляет сам, что он составил речь по Шеллингу, и действительно первый тезис «то, что имеет содержание и форму, есть наука» восходит к «О возможности формы философии вообще» Шеллинга, о чем говорит и сам Давыдов; его можно найти и в «Системе [трансцендентального идеализма]». Созвучия с Шеллингом обнаруживаются часто и далее, так, например, когда доказывается тождество знания и бытия. Только и здесь Давыдов не усвоил мнение Шеллинга безусловно, говоря через несколько страниц, что природа является отражением идеального в реальном. Заканчивается лекция очень своеобразно. Потому что философия приравнивается к психологии и резко отделяется от области религии. Для этого шеллингианская философия была не нужна, и тем самым хотя на тему лекции, возмож-

[60] Ср.: *А. И. Герцен*. Соч. в семи томах. Петербург, 1905. Т. 1. С. 158.

[61] См. об этом [«Воспоминание о Д. М. Велланском»] *Н. Роз нов* в «Русском вестнике» за ноябрь 1867 г. [Т. 72.] С. 99–137. *Е. Бобров*. Литература и просвещение в России XIX века. Казань, 1902. Т. 2. С. 215–217 и *И. А. Гонч ров*. Полн. собр. соч. 1889. Т. 9. С. 7.

[Содержание]

на ли философия как наука, дается положительный ответ, но ответ совсем не в духе Шеллинга[62].

В формуле «я знаю, что я существую», Давыдов видит достаточное основание для философии, поскольку благодаря ей устанавливается равно реальность внешнего мира и мыслящего субъекта[63].

В остальных статьях Давыдова находим только эклектицизм и фразы. После фиаско своей лекции он был вынужден полностью поменять свою философию, приспособив ее к официальному богословию, что для него было не особенно сложно. Сакулин[64] приводит в этой связи чрезвычайно образный пример, сравнивая философию Давыдова с кубком, с содержимого которого профессору было достаточно лишь сдуть пену, чтобы поставить на нем церковную печать, как только это показалось целесообразным.

Как философа, Велланский ставил Давыдова выше Павлова. Вряд ли можно согласиться с этим мнением. Давыдов лишь лучше умел подавать свои знания.

Довольно печальное завершение получает философская деятельность Давыдова в статье, вышедшей в «Москвитянине» и носящей заглавие «Возможна ли у нас германская философия?». Вывод ее гласит: «Германская философия невозможна у нас по противоречию ее нашей народной жизни... Святая вера наша, мудрые законы, из исторической жизни нашей развившиеся в органическую систему, прекрасный язык, дивная история славы нашей — вот из чего должна развиваться наша философия». Немецкая философия не критикуется объективно, но просто заявляется, что она «невозможна у нас по противоречию ее нашей религиозной, государственной и духовной народной жизни»,

[62] Что эта речь повлияла на Веневитинова, как предполагает Милюков (Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. С. 270), совершенно определенно неверно. Веневитинову этот посредник был не нужен.

[63] Ср.: *М. М. Филиппов*. Судьбы русской философии // Русское богатство. Август 1894. № 8. С. 134.

[64] *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 44.

и выражается надежда, что в будущем «наш [...] Шеллинг или Гегель воссоздаст свою философию, более прочную и надежную, нежели философия германская, при благодати мудрости высшей»[65].

Несомненно прав Гончаров, говоря, что у Давыдова не было «искры, le feu sacré [священного огня]»[66]. Твердого убеждения у него не найти, и если можно констатировать склонность, то она направлена гораздо более в сторону эмпиризма, чем в сторону немецкого идеализма. Его значение заключается в распространении шеллингианской философии, даже если это происходило без убеждения. Круг влияния Давыдова был как нельзя более подходящим для восприятия шеллингианских идей: его слушателями и учениками были молодые, одаренные, будущие шеллингианцы. И хотя они уже вскоре обогнали своего учителя[67], но все-таки именно он был тем, от кого они услышали имена и мысли великих немецких мыслителей, хотя бы в такой, далеко не совершенной еще форме.

Михаил Григорьевич Павлов (1793–1810) так же, как и Давыдов, заслуживает своего места в истории литературы не благодаря особенно оригинальным достижениям, которые способствовали бы развитию философии или литературы. И его значение заключается в том, что он с кафедры и в журналах пропагандировал идеи Шеллинга и Окена и таким образом из всех профессоров, говоривших о Шеллинге, внес самый большой вклад в распространение этой философии. Восторженные суждения его слушателей[68] не оставляют никаких сомнений в том, сколь велико было его влияние. Как всегда блестящая характеристика Герцена

---

[65] *И. И. Д выдов*. Возможна ли у нас германская философия? // Москвитянин. 1841. Т. II, 4. С. 385–40l.

[66] *А. И. Гонч ров*. Из университетских воспоминаний: Как нас учили 50 лет назад // Вестник Европы. 1887. № 4. С. 509.

[67] Ср.: *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 114–115.

[68] Ср.: *Проф. Е. Бобров*. Философия в России. Т. 2. С. 115–118 и Т. 4. С. 20–35, 228–233.

может лучше всего пояснить направление мыслей Павлова: «Германская философия была привита Московскому университету М. Г. Павловым. Кафедра философии была закрыта с 1826 года (Давыдов! — *В. С.*). Павлов преподавал введение к философии вместо физики и сельского хозяйства. Физике было мудрено научиться на его лекциях, сельскому хозяйству — невозможно, но его курсы были чрезвычайно полезны. Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом: “Ты хочешь знать природу? Но что такое природа? Что такое знать?”»[69]

Павлов учился в семинарии в Воронеже, в 1813 году поступил в Харьковский университет, уже в 1814 году мы находим его в Москве на математическом отделении университета. В 1818 году он защитил докторскую диссертацию и был отправлен за границу, где находился до 1820 года. В 1820 году становится профессором физики и сельского хозяйства Московского университета. Здесь он начинает распространять идеи Шеллинга, пишет статью для альманаха Одоевского «Мнемозина» и в 1828–1830 годах сам издает журнал «Атеней». Вскоре после этого он получает задание устройства образцового хозяйства, в связи с чем завершается его литературная карьера.

Павлов — настоящий последователь Шеллинга. Его склонность к точным наукам, которая иногда заставляет его пренебрегать идеальной стороной системы Шеллинга, ничего не меняет в этом факте (как полагал Сакулин). Его книга «Основания физики» (1825–1836) проникнута духом Шеллинга и Окена. Если его статья «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных»[70] слишком остро подчеркивает сторону последних, то это можно объяснить оппозицией Павлова против чрезмерно умозрительного направления молодых шеллингианцев, отрицавших вся-

[69] *А. И. Герцен.* Полн. собр. соч. Т. 7. С. 119.

[70] *М. П влов.* О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных // Атеней. Январь 1828. С. 2.

кое «копание в грубой материи» (Одоевский). Павлов, вероятно, пытался упростить шеллингианскую (и океновскую) философию (правда, только в своих статьях), но в отличие от Давыдова [у него] чувствуется преисполненность натурфилософской школой Шеллинга. Уже введение к его книге «Основания физики» может пояснить это: I. Общая физика. a) Свет, как сила средобежная. b) Тяжесть, как сила средостремительная. c) Вещество, как сила составная из двух первых. II. Частная физика. a) Невещественные силы: электричество, магнетизм, гальванизм. b) Вещественные силы: воздух, земля, вода. c) Взаимное действие стихий земных. III. Органическая физика. a) Растительный процесс. b) Животный процесс. c) Мировой процесс. (Эта третья часть так никогда и не вышла в свет).[71]

Характерно и определение вещества:

«Вещество есть свет, сгущенный и потемненный тяжестью при взаимном их ограничении; самый же свет есть сила расширительная, а тяжесть сила сжимательная. Так же, как ограничение может быть тройственным, с преобладанием одного или другого или с их равновесием, то существуют твердые, жидкие и воздухообразные тела. Жизнь и есть борьба между обеими силами, не прекращающаяся борьба с целью уничтожения друг друга, борьба, которая еще яснее выражается в борьбе электричества с магнетизмом»...[72]

Статья Павлова «О способах исследования природы»[73] дает сначала разграничение между познающим и познаваемым. Познаваемое есть природа. Каким способом происходит ее познание? Мы можем различить два способа: аналитический, исходящий из эмпирии, и синтетический, исходящий из умозрения. Оба способа правильны, но умозрительный все же заслуживает предпочтения.

---

[71] См. статью о нем в «[Русском] биографическом словаре». С. 95.

[72] Там же.

[73] *М. П влов*. О способах исследования природы // Мнемозина. М., 1825. Ч. IV. [С. 1–34].

Его познания должны лишь подтверждаться опытами[74]. Но даже Павлов соскальзывает в религию. Для пояснения представленной системы он прибегает к следующей метафоре: «Чтоб представить мысль сию в чувственном виде, вообразим беспредельно обширное море, сильным ветром непрерывно волнуемое; первое, что поразит нас при взгляде на оное, будут пенистые волны, с ужасным шумом воздымающиеся; к ним прикованный взор будет только видеть многоразличные формы пенистых возвышений; заметит только, как одна волна из другой рождается и поглощается последующею, как они, ежемгновенно исчезая и возникая, представляют постоянное явление волнения. Море — природа; волны — преходящие формы, явления; вода в разных формах: т. е. в волнах, то исчезающих то возникающих являющаяся — вещественное; ветры — идеальное; все вместе взятое явление — производимость природы, а начальная причина сего общего волнения океана вещественности

Живый в движеньи вещества,
Теченьем времени Превечный»[75].

Последний пункт не подходит к набрасываемой здесь пантеистической системе, а более в духе позднего Шеллинга. Притягательность философии Шеллинга для России состояла именно в ее относительно легкой совмести-

[74] Как уже упоминалось, Павлов переносит акцент на аналитический метод в своей более поздней статье 1828 года в «Атенее».

[75] Ср.: *П. Милюков.* Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. С. 271–272. [Правильная ссылка: *М. П влов.* О способах исследования природы // Мнемозина. Часть IV. С. 17–18. У В. М. Сечкарева, по-видимому, не было под рукой некоторых старых изданий, и он был вынужден буквально по крупицам собирать высказывания русских шеллингианцев из самых различных источников. Здесь он не стал пояснять, что под «Превечным» автор цитаты имел в виду Бога. Тем более, что длинное рассуждение М. Павлова заканчивается цитатой из оды Державина «Бог», на что любезно обратил мое внимание друг В. М. Сечкарева Винцент Зивекинг. — *В. Я.*].

мости с религией. (См. Введение). Сам Шеллинг был тому лучшим примером.

Шеллингианство Павлова, несмотря на его склонность к точным наукам, не подлежит сомнению. Именно в статье, в которой эта склонность проявляется яснее всего, приводящей Сакулина к выводу, что Павлова лишь с существенными оговорками можно рассматривать как шеллингианца[76], Павлов цитирует слова Шеллинга как «подлинные слова современного философа, коего именем гордится ученая Германия»[77]. Речь идет о важности постановки вопроса о том, как возможен мир вне нас, как возможна природа, а с ней и опыт. Его дефиницию философии как «науки о возможности объектов нашего познания» принял бы и Шеллинг, поскольку, согласно Шеллингу, с постановкой этого вопроса возникает философия[78].

Полевой, полемизировавший со статьями Павлова[79] и вопреки ему превозносивший до небес лекцию Давыдова как «неиссякаемый кладезь» идей, поступает здесь, как часто и в других случаях, очень легкомысленно. Он должен был бы заметить, что Павлов был гораздо ближе, чем Давыдов, духу Шеллинга, которого он собирался пропагандировать в своем журнале. Павлов считал Давыдова автором этой статьи и справедливо заметил, что автор «на стр.

76 *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. [Ч. 1.] С. 127.

77 Это цитата из «Ideen zu einer Philosophie der Natur». Ausg. 1803. S. 4. [Прим. 77 относится не к цитате из статьи Павлова «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» («Атеней». М., 1828. Ч. I. № 1, 2), а к приводимым в этой статье словам из вышеупомянутой работы Шеллинга: «Как возможен мир вне нас, как возможна природа, а с ней и опыт? Этим вопросом мы обязаны философии, или более того — с постановкой этого вопроса возникла философия». — *В. Я.*].

78 См. «Систему [трансцендентального идеализма]», например, с. 12 [немецкого] издания 1800 г.

79 *Ф. Ф. Ф. [Н. А. Полевой]*. Разговор о философии Атенея. Аполлодор, Эриксимах и Поликлет // Московский телеграф. Март 1828. № 6. С. 204–215. Ср.: *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. [Т. 1. Ч. 1.] С. 123–125.

209, поставив себя подле мыслителя первой величины (т. е. Шеллинга. — *В. С.*), на другой — отодвинулся от него на целый диаметр бесконечной сферы, *огр ничив Философию одною Психологиею*»[80].

Здесь не место прослеживать развитие физической теории Шеллинга и Окена у Павлова. Отчасти это сделано в сочинении Боброва «Философия в России»[81]. Павлов оказывал влияние главным образом своими лекциями, которые посещались всеми шеллингианцами. Несомненно и его влияние на западника Н. Станкевича, жившего в его доме. Конечно, у него можно было познакомится с учением Шеллинга в более чистом виде, чем через посредство Давыдова или Галича.

Михаил Александрович Максимович (1804–1873) был самым верным учеником Павлова, и поэтому его уместно упомянуть в этой связи. Его характеристику дает нам Кс. Полевой: «Максимович был великим лентяем и всегда, кажется, дремал; но несмотря на это он обладал чудесным даром понимания, умел спрашивать и учился, так сказать, из бесед. Когда многие тогдашние молодые люди изучали немецкую философию, он ее не читал (да и не мог читать), но прислушивался к суждению профессора Павлова и целого ряда его преемников, почти все из которых были ему знакомы»[82]. Сам Максимович пишет, что Павлов блистал тогда как звезда физико-математического отделения. Его лекции о природе и духе натурфилософии были строго логическими и художественно обработанными и питали юные души студентов новой жизнью[83]. Максимович написал сначала диссертацию «О системах растительно-

[80] [Ответ М. Павлова на статью Н. А. Полевого] Атеней. 1828. Ч. III. № 11. [С. 346]. [Цит. по: *П. Н. С кулин.* Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. Ч. 1. С. 124, прим. 2.]

[81] *Проф. Е. Бобров.* Философия в России. Т. 1.

[82] *Полевой Кс.* Записки I. Т. 7. С. 131. [К сожалению, цитата дана в обратном переводе с немецкого. — *В. Я.*]

[83] См. статью о нем в « [Русском] биографическом словаре».

го царства», которую Павлов назвал первым плодом своего учения о природе. Впрочем, другим профессором (Двигубским) излишество философского элемента даже порицалось. Статья совершенно ясно показывает влияние натурфилософии Шеллинга или Окена. Шеллинга здесь сложно отделить от Окена, поскольку он далеко превзошел Окена, в то время как последний остановился на определенном месте. Специфического шеллингианства в диссертации нет, что подтверждает мнение К. Полевого о том, что Максимович никогда не читал Шеллинга. Это влияние ясно чувствуется и в самом большом сочинении Максимовича «Размышления о природе» (1833). Освещается развитие природы от неорганических форм до высших потенций духа. В неорганическом мире жизнь природы сохраняется как бы в застывшем виде. Затем та же «жизнь, которая в минерале представляла мертвенное оцепенение, а в растении была деятельным хранителем своего произведения, в животном является еще чувствующею». «Наконец, жизнь восходит на высшую ступень, одухотворяется и в храме природы воздвигается человек». Природа мыслит и сознает себя в человеке[84]. И статья Максимовича в «Телескопе»[85], характеризующая философию как самую общую науку, тоже могла бы восходить к Шеллингу. Правда, Шпет[86] предполагает, что перед Максимовичем, когда он писал эту статью, «клубился кузеновский туман». Это мнение, по-видимому, правильно, поскольку поверхностный вывод о том, что философия стремится примирить разум и сердце, вполне мог бы быть взят из Кузена. Максимович стал профессором в Киеве, где, кстати, подвизался еще один шеллингианец: Петр Семенович Авсенев (1810–1852). Согласно Шпету[87], он

[84] Ср.: *П. Милюков*. Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. С. 277.
[85] 1833. Часть XV. № 12.
[86] *Г. Шпет*. Очерк. Т. 1. С. 300.
[87] См. о нем: *Г. Шпет*. Очерк. Т. 1. С. 187 сл.

особенно интересовался ночными сторонами человеческой души и был последователем главным образом таких представителей шеллингианской школы, как Карус, Шуберт и Бурдах.

Третий из московских профессоров, распространявших учение Шеллинга, Николай Иванович Надеждин (1804–1856), воспитывался в духовном училище в Рязани. Он выделялся своей одаренностью и уже в 16 лет приехал учиться в Москву. В 1824 году мы находим его снова в Рязани преподавателем училища. Вскоре он оставляет это место, опять едет в Москву, в течение какого-то времени работает домашним учителем и, наконец, становится сотрудником М. Каченовского по изданию журнала «Вестник Европы». В 1830 году создает свой собственный журнал «Телескоп», запрещенный в 1836 году из-за публикации знаменитого письма Чаадаева. Надеждина ссылают, и на этом его философско-литературная карьера завершается. После своего возвращения из ссылки он занимает различные посты в качестве чиновника, но уже почти не выступает публично как литератор.

Мнения о Надеждине очень сильно расходятся. Чернышевский и Трубачев считают, что заслуги Надеждина в русской литературе невозможно переоценить, как бы высоко они ни ставились, в то время как, с другой стороны, Филиппов и Иванов утверждают, что Надеждин играл в истории русской литературы крайне скромную роль. Следует признаться, что чтение статей Надеждина безусловно подтверждает последний взгляд. Средний путь, на который вступает Милюков[88], очень мало убедителен.

Надеждин хорошо знал Шеллинга, но всегда осознавал, что чересчур сильно подчеркивать его идеи было бы нецелесообразно. Это было опасно, во-первых, в отношении правительства, во-вторых, в отношении Каченовского, уже в 1819 году высказывавшего удивление, почему это Шел-

[88] *П. Милюков.* Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. С. 268.

линг не излагает свое учение в желтом доме[89]. Каченовский и его журнал были сторонниками «классицизма» в отличие от романтиков с Пушкиным во главе и с Полевым и его «Московским телеграфом» как критиком. Надеждин, вероятно, понимал, что романтики были более сильны, но выгодное место, предложенное ему у Каченовского, все же заставило его пойти к «классицистам», а его карьера славно началась с того, что он самым плоским образом высмеивал все без исключения произведения Пушкина и в каждом эстетическом суждении обнаруживал свою безграничную безвкусицу. Статьи его написаны в стиле, для характеристики которого Шевырев нашел меткое выражение: «это фразы Шеллинга в стиле миней для чтения». Кстати, «фразы Шеллинга» появились лишь позднее, статьи в «Вестнике Европы» (важнейшими являются: «Литературные опасения за будущий год», «Сонмище нигилистов» и «Две повести в стихах: “Бал” и “Граф Нулин”»[90]) содержат еще мало философского — это просто плоская ругань. Правда, Чернышевский[91] полагает, что Надеждин «ум необыкновенно сильный, светлый и проницательный, и потому, о чем бы он ни писал, он проливал новый свет на предмет, какой бы науки ни касался, двигал ее вперед», но и ему плохо удается соединить с этим мнением взгляды Надеждина на Пушкина, которые вовсе не свидетельствовали о столь уж проницательном уме. Суждение самого Пушкина о Надеждине таково: «Критики его были очень глупо написаны, но с живостию, а иногда и с красноречием. В них не было мыслей, но было движение; шутки были плоски». Правда, это суждение относится к первым статьям, так как следующие содержат мысли, не принадлежащие, однако, самому Надеждину. Кстати, Пушкин не скупился на эпиграммы на Надеждина, очень резкие, остроумные и меткие. И его

89 Вестник Европы. 1819.
90 Ср.: *В. Г. Белинский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 453–542.
91 *Н. Г. Чернышевский*. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 124.

«сказка для детей» «Ужасный шалун» направлена против Надеждина[92]. Хотя, по словам Чернышевского, Надеждин начал свою карьеру «блестящим образом» в «Вестнике Европы»[93], последний по-прежнему оставался жалким журналом[94] и вскоре прекратил существование несмотря на то, что незадолго до этого Каченовский заявил публично, что собирается придать журналу новый импульс, а вслед за этим уже Пушкин выразил надежду, что на его страницах больше «мы не будем слышать... непристойных криков пьяного семинариста»[95], имея при этом в виду Надеждина.

Вряд ли стоит освещать эти статьи в «Вестнике Европы», они неискренни, что выражается в каждом слове и во всей манере стиля и отнюдь не делает чести Надеждину. Правда, Шеллинг, «которого имя беспрестанно вертится на языке» романтиков, упоминается и цитируется его определение гения как высочайшее гармоническое слияние в человеке бесконечного с конечным, свободы с необходимостью. Продолжает же Надеждин следующим образом: «Сквозь чадную атмосферу туманных мистических слов, составляющих сие определение, виднеется, однако, довольно ясно, что существенный характер гения, по мнению корифея нынешней философии, должен состоять в сообразности высочайше свободных творческих сил духа человеческого с необходимостью вечного порядка миродержавной законодательницы — природы»[96]. Отсюда Надеждин делает отнюдь не шеллингианский вывод, что «гению принадлежит только высшая исполнительная власть уставов природы, единой верховной законодательницы искусства». Но этот вывод был необходим, чтобы доказать, что над гением стоят законы, которым он должен подчиняться. Тем самым Надеждин снова оказывался

92 *А. С. Пушкин.* Т. 6 берлинского издания 1921 года. С. 151.
93 *Н. Г. Чернышевский.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 125.
94 Там же. С. 134.
95 *А. С. Пушкин.* Т. 6 берлинского издания 1921 года. С. 63.
96 *Н. Г. Чернышевский.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 470 сл.

в фарватере классицизма[97]. Шеллинг также называется среди великих мыслителей, разгадывающих законы наших «умственных действий», — таких, например, как Платон, Кант и т. д. В приведенных выше цитатах Шеллинг упоминается с похвалой, но уже в следующей статье («Сонмище нигилистов») Надеждин говорит иронически о «тождестве тождества и нетождестве Шеллинга» и очень бестактно о «бессмертной ночи, Афелии мира, отпадении от Бога, центра истины» (или истинного центра). В остальном это — только фразы, смешанные с восклицаниями.

Несколько иным все это становится в диссертации Надеждина «О так называемой романтической поэзии». Эта диссертация была сдана в Московский университет и принесла Надеждину профессуру. Краткое ее содержание таково: ни классическая, ни романтическая поэзия (которая приравнивается к средневековой) сегодня невозможны, от обеих следует взять самое лучшее и соединить синтетически в новую поэзию. Кстати, вероятно, это дает Чернышевскому повод говорить о том, что Надеждин «силою самостоятельного мышления» приблизился к Гегелю, превзойдя Шеллинга и предвосхитив мысли «Эстетики» Гегеля. Но, к сожалению, он отказывается от раскрытия этого воззрения[98]. Точно так же это введение могло бы восходить и к учению о полярностях Шеллинга. — Диссертация написана в более серьезном тоне, чем предшествующие статьи (которые составлены, кстати, в виде диалогов), но все-таки дает мало нового и глубокого. Мысли ее заимствованы из самых различных источников, нельзя не заметить влияния Шеллинга, но более сильно влияние таких эпигонов Шеллинга, как Аст, Бутервек, Шлегель и др.[99] Шеллингу могут принадлежать рассуждения о поэтической свободе:

97 *Н. Г. Чернышевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 470–471.

98 Там же. Т. 2. С. 142.

99 В учении об искусстве Аста Надеждин видит совершенное развитие теории Шеллинга (ср.: *Н. К. Козмин*. Н. И. Надеждин (1804–1836).

[Содержание]

«Подобно как природа в произведениях своих бесконечно разнообразна и безусловно самовластна, точно так и поэзия — ее соревновательница и содейственница. Посему она должна быть причастна высочайшей свободы...». «Искусство должно быть живым зеркалом природы»[100]. Но эти немногие действительно точные моменты исчезают в потоке декламаций, относящихся к частностям (и своими мыслями, вероятно, чаще всего восходящие к Фр. Шлегелю). Кстати, Надеждин проявляет неблагодарность к своим немецким учителям, говоря о только им свойственной, мелочной точности, с которой они копаются в самых сокровенных изгибах прошлой человеческой жизни[101].

Непонятным остается суждение Сперанского о Надеждине[102]. Действительно, нет никакого основания хвалить его за обращение к «народности», поскольку последнее происходит только из уважения к правительству и с прочими взглядами Надеждина имеет мало общего. Выражения, употребляемые в этой связи Надеждиным, являются чрезвычайно пустыми. О чем, например, говорит «направление духа в себя самого», якобы, означающее самочувствие народа? Весь этот поток слов производит тем более печальное впечатление, если вспомнить о том, что Надеждин был, вероятно, способен развивать науку, ибо нельзя вслед за Пушкиным ставить ему в упрек глупость. Хорошим примером того, что Надеждин был вполне в состоянии понять и ясно воспроизвести философскую систему, является его изложение шеллинговской системы в критике русского перевода «Всеобщего начертания теории изящ-

---

Жизнь и научно-литературная деятельность // Записки историко-филологического факультета Императорского Петербургского университета. СПб., 1912, с. 347). Козмин очень подробно излагает все вопросы, связанные с влияниями.

100 *В. Г. Белинский.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 507 сл.

101 Там же. С. 500 сл.

102 *М. К. Спер нский.* История русской литературы XIX века. С. 148 сл.

ных искусств» Бахмана[103]. Шеллинг назван отцом нынешней германской философии. «Муж, поистине великий и дивный, соединяя в себе исполинский ум с исполинской фантазиею, не мог остановиться на крайней точке трансцендентального идеализма, на которую вознесся вслед за Фихте, но, опершись своею обширною опытностию на краеугольном камне натуральной философии, шагнул далее и утвердился в высшем пункте зрения, откуда природа и дух слились для него в одно великое целое. Пункт сей находится в идее безусловного тождества, намекнутого уже Лейбницевою предуставленною гармониею (harmonia prestabilita (sic! — *В. С.*)). Во свете сей идеи, все трансцендентальные построения духа человеческого — а следовательно, и изящное — получили... вещественность, без малейшего ущерба своей идеальности. После того как началом и первообразною формою всякого бытия и всякого действия признано было безусловное тождество, дух должен был только сознательно воссоздавать то, что производится бессознательно природою. Это суть два полюса жизни или действительного проявления бесконечного в конечном. Сие проявление совершается в них по закону тройственности, образуемой соединением двух противоположностей, составляющих условие являемости, в совершительном единстве, которое есть непреложное начало бытия. Два противуположные фактора, из коих слагается духовная жизнь, суть: познание и действование. Их совершительное единство выражается художническим творчеством, в коем столько же мысленного одушевления, сколько деятельной работы. Плод художнического творчества — искусство — есть посему торжественнейшее проявление духовной жизни. Его идеал — изящное — есть гармония истинного и доброго. Такова была точка зрения на искусства и на изящество, установленная творцом системы трансцендентального идеализма (“System des transcendentalen Idealismus”)»[104]. Как видим, здесь

[103] Телескоп. 1832. № 6 и 7.

[104] *В. Г. Белинский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 535–536.

[Содержание]

имеет место очень ясная и хорошая передача мыслей Шеллинга. Вся статья, из которой взята эта цитата, отличается ясностью и точностью мысли и изложения.

Но чрезвычайно характерной для Надеждина является его статья в «Телескопе», носящая название «Необходимость, значение и сила эстетического воспитания»[105]. Надеждин был в это время в расцвете своих сил, и поэтому эта статья может служить для нас образцом его творчества. Надеждин разделяет факторы, необходимые для эстетического воспитания, на мысль, действие и чувство. Их результатами являются истина, добро и красота. Это подразделение, вероятно, восходит к Шеллингу. Но уже при рассмотрении гения обнаруживается отклонение. Гений должен контролироваться вкусом. Ясно, что понятие гения трактуется у Шеллинга гораздо выше. Согласно Шеллингу, истинный гений сам задает законы, по которым он действует, у Надеждина мы видим его подчиненным внешнему контролю. И снова совершенно в духе Шеллинга Надеждин говорит: «Изящные искусства есть несомненно самые великолепные цветы эстетической продукции. В них проявляется наш дух как достойный соперник творческого духа общей жизни и торжественно защищает свое сходство с всесозидающей божественностью»[106]. «Основой живого и совершенного познания должен быть для истины энтузиазм, но этот энтузиазм не возможен иначе, как при условии эстетического образования, которое учит нас видеть истину в красоте и красоту в истине»[107]. Этим статья могла бы и завершиться. Но поражаешься, слыша, что это еще не все. Влияние эстетического воспитания «не ограничивается явлениями нашей жизни, последняя загадка которой здесь — на земле. Оно простирается выше, до тех таинственных нитей, которые связывают нашу душу с небом. Я говорю о религии!» Следует дифирамб, и вы-

[105] Телескоп. 1831. № 10. С. 131 сл.

[106] Там же. С. 139. [К сожалению, текст дан в виде обратного перевода с немецкого. — *В. Я.*]

[107] Там же. С. 148. Ср.: «Бруно» Шеллинга!

ясняется, что религия позволяет эстетическому образованию служить себе. Хотя заключение очень трудно соединить с целым, статья завершается словами из Библии: «Красота в руках твоих, Господи вовеки (псалм XV, стих II). Именно здесь все истинное значение эстетического воспитания, которое я рассматриваю как последнюю цель изучения изящных искусств!..» — заключает Надеждин[108].

Представление о том, что неспособность освободиться от религии препятствовала развитию всякого свободного мышления в России, и здесь находит себе подтверждение.

Мы видим колебания Надеждина, неуверенность и неясность его понятий.

Само собой разумеется, его статьи много читались и способствовали распространению некоторых идей Шеллинга, но его влияние было, пожалуй, значительно меньшим, чем влияние Павлова. Его лекции, которые воспроизводит Козмин[109], дают кое-что, что могло бы быть взято у Шеллинга, но точно так же может восходить и к его эпигонам или к романтической философии. Возможность разграничения здесь трудна, да и едва ли имеет значение. Искать у Надеждина действительно чего-то оригинального было бы напрасным занятием. Его большая начитанность часто вводит в заблуждение, а за слишком цветастым стилем скрываются истины, которые не были новы (в том числе уже и в России). Влияние Надеждина на Белинского, которого даже считают его учеником, очень маловероятно, здесь следует полностью присоединиться к мнению Филиппова[110]. Надеждина нельзя называть учеником Шеллинга, как это делает Чернышевский[111].

[108] Телескоп. 1831. № 10. С. 149.

[109] *Н. К. Козмин*. Н. И. Надеждин. С. 265 сл.

[110] *М. М. Филиппов*. Судьбы русской философии // Русское богатство. Сентябрь 1894.

[111] *Н. Г. Чернышевский*. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 175.

II. Члены «Кружка любомудров»

Мы видели, что сначала шеллингианская философия распространялась в России с кафедр. Велланский, Галич, Павлов, Давыдов были ее глашатаями. Сами они отчасти слушали Шеллинга в Германии, отчасти познакомились с ним благодаря немецким профессорам, преподававшим в России. Не суть важно, что за исключением Велланского распространители шеллингианства в принципе не были шеллингианцами. Идеи Шеллинга падали на плодородную почву и вскоре охватили лучшие умы того времени. В первую очередь ими были, естественно, слушатели вышеназванных профессоров, распространявших учение Шеллинга и делавших его доступным и удобным для восприятия широкой публики. При распространении новых, прогрессивных идей в России едва ли можно переоценить роль журналов, и самой большой она была именно в двадцатые-тридцатые годы XIX века, когда происходила знаменитая борьба между романтизмом и классицизмом и когда «пагубные и богопротивные» идеи немецкого идеализма одержали победу, несмотря ни на какое сопротивление «официальных кругов». Самый энергичный и одаренный борец был выпускником московского «Благородного пансиона», где преподавал Давыдов. Это князь Владимир Федорович Одоевский (1804–1869). Одоевский всегда недооценивался русской критикой. Справедливо к нему отнесся только Белинский. Не хватало и хороших монографий, пока Сакулин в своем большом, но, к сожалению, незавершенном труде не создал работу, которая, несмотря на некоторую поверхностность, предлагает такое богатство интересного материала, что легко можно закрыть глаза на некоторые недостатки в оценках. Сакулиным подробно представлен именно шеллингианский период Одоевского. Использовались им и неопубликованные рукописи Одоевского, так что его работа, особенно в связи с ранним Одоевским, остается единственным источником.

[Содержание]

Одоевский происходил из древнего дворянского рода. Свое образование он получил в московском «Благородном пансионе», как раз в то время располагавшем отличными преподавательскими силами. Здесь была заложена основа шеллингианства и позднейших мистических идей Одоевского. Ректором Прокоповичем-Антонским в институте распространялась масонская и пиетистская атмосфера[112]. Последняя, по свидетельству Шевырева, поступившего в пансион двумя годами позже Одоевского, превратилась в «период влияния немецкой философии, более всего Шеллинга, которого учение вводили Павлов и Давыдов»[113]. Погодин тоже называет Давыдова «проводником» философии Шеллинга в пансионе. На это уже указывалось при изложении Давыдова. Положение это сохраняет свою силу, хотя сам Давыдов и не был шеллингианцем[114]. Одоевский был, по выражению его двоюродного брата, декабриста А. Одоевского, «любимейшим из учеников-мечтателей» Давыдова. В начале своей писательской деятельности он ощущает себя совершенно учеником Давыдова[115]. Отношение к Павлову было более прохладным. Однако Одоевский писал в его журнале «Атеней», а статья Павлова «О способах исследования природы» была, как уже упоминалось, опубликована в «Мнемозине» Одоевского. Но весьма невероятно, чтобы Одоевский познакомился с философией Окена только из этой статьи, как полагает Сакулин. Самого Шеллинга Одоевский в пансионе еще не читал. Покинув его 19-летним в 1822 году, в 1823 году он пишет Титову: «Я не читал еще ни Окена, ни Шеллинга, ибо все мои старания достать их до сих пор были тщетны, — все мои умствования вывожу я сам собою, по одним известным мне началам — и потому не мудрено, если я попадаю

[112] *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 19.
[113] Там же. С. 20.
[114] Там же. С. 22.
[115] Там же. С. 112, 113.

в прорехи»[116]. Но все-таки знакомство с Шеллингом, как следует из писем к Титову, по-видимому, было довольно основательным, ибо Одоевский делает смелые аналогии, совершенно в духе натурфилософии Шеллинга. — На вопрос Титова, отчего цветок радует обоняние, а плод наш вкус, Одоевский ответил: «Цвет венчика ответствует кругу, а плод — эллипсе; живая гипербола (которая есть круг обратного значения) — наш орган обоняния; живая овальность (отвечающая эллипсе) — наш орган вкуса»[117]. Полярность, параллелизм, символика — здесь все представлено.

В 1823 году вокруг поэта С. Е. Раича, который, кстати, был учителем в пансионе, собрался кружок молодых людей, поставивших себе задачу перевести всех греческих и римских классиков, а также поставлять собственные произведения и переводить современных иностранных авторов. На собраниях этого кружка должны были зачитываться и дискутироваться собственные произведения и переводы. В этом кружке Одоевский читал перевод из Окена: «О значении нуля, в котором успокоиваются плюс и минус». Но в кружке Раича, к которому помимо Одоевского принадлежали также Погодин, Титов, Андросов, Шевырев и другие, основной интерес был посвящен литературе, поэтому особенно заинтересованные философией его участники основали в 1823 году свой собственный кружок, существование которого держалось в тайне и заседания которого проводились в кабинете князя Одоевского, похожем на рабочую комнату Фауста в его «Русских ночах». Членами кружка были: князь Одоевский (председатель), поэт Веневитинов (секретарь), А. Кошелев, И. Киреевский, П. Киреевский и Н. Рожалин. Более или менее тесно к ним примыкали: В. Титов, Н. Мельгунов, С. Шевырев и М. Погодин[118]. Заседания проводились до 14 декабря 1825 года. Потом сочли за лучшее их прекратить, чтобы не вы-

116 Там же. С. 132.
117 Там же. С. 133.
118 Там же. С. 104.

зывать подозрений полиции. Все бумаги кружка были сожжены Одоевским. Кружок назывался «кружком любомудров», чтобы подчеркнуть его особый интерес к философии. Члены этого кружка по большей части принадлежали к архиву Министерства иностранных дел, где перед началом дальнейшей карьеры они должны были осваиваться с чиновничьей службой. К своей работе они относились не очень серьезно, проводя время за чтением стихов и философскими беседами. Благодаря Пушкину они стали знаменитыми под названием «архивных юношей»[119].

А. Кошелев[120] пишет, что в кружке любомудров господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. «Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу и его творения мы считали много выше евангелия и других священных писаний». Члены кружка, естественно, желали видеть свои работы опубликованными. Сначала они печатали свои статьи в «Вестнике Европы», издателем которого был Каченовский. Но различие миросозерцаний было все же слишком велико, и решено было основать собственный журнал. Из кружка Раича (см. выше) и Одоевского вышли «Мнемозина» ([1824–1825]), «Московский телеграф» (1825–1834) Полевого и «Московский вестник» (1827–1830) Погодина. «Мнемозина», как говорит Пятковский, была «первым русским журналом, в котором серьезно обсуждались различные философские и теоретические вопросы»[121]. Но именно поэтому она имела весьма небольшой успех у публики, собрав по всей России всего 157 подписчиков.

Совершенно иначе обстояло дело с выходившим одновременно альманахом «Полярная звезда», издававшимся

---

[119] *А. С. Пушкин*. Евгений Онегин. Гл. VII. Строфа 49.

[120] *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 105–106.

[121] *А. П. Пятковский*. Из истории нашего литературного и общественного развития. Т. I–II. СПб., 1876. С. 31.

поэтом Рылеевым. Рылеев считал, что Россия еще не созрела для восприятия философии Шеллинга в чистом виде, публику следует сначала подготовить. Поэтому он отказался от всякой философии, или, выражаясь словами Сперанского[122], он «вкраплял» идеи Шеллинга в журнал. Во всяком случае, его альманах имел потрясающий успех.

Одоевский и его соредактор В. Кюхельбекер действительно задавали несколько слишком высокий тон: широкая публика имела больше интереса к политике, чем к философии. Прежде всего своей критикой они провоцировали Ф. Булгарина, его друзей и других издателей читаемых журналов, которые после нескольких резких и весьма пристрастных критических заметок (Булгарин, например, утверждал, что Одоевский никогда не читал Шеллинга и немецких философов, которых он цитирует) просто замалчивали «Мнемозину» или отвергали ее презрительными замечаниями. Поэтому после четвертой книги издание пришлось прекратить. «Мнемозина» является фактически первым русским журналом, который последовательно и с пониманием дела развивал определенную философскую систему (систему Шеллинга). Философской частью почти исключительно занимался Одоевский[123]. «Главнейшая цель издания нашего была, — писал он, — распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии»[124]. С удовлетворением Одоевский констатирует в последней книжке, что ему удалось заставить и другие журналы толковать о Шеллинге и Окене, хотя бы и в негативном смысле. «Уже настает то время, — пишет он, — в которое мнения поверхностные, мгновенные — предадутся забвению, посрамятся малодушные, отуманенные обветшалыми предрассудками — и новое ясное солнце, восходя от страны

[122] *М. К. Спер нский*. История русской литературы XIX в. С. 129.

[123] Как уже упоминалось, Павлов напечатал здесь свою статью «О способах исследования природы».

[124] [Несколько слов о Мнемозине самих издателей // Мнемозина. М., 1825, Ч. IV. С. 232–233.]

древних Тевтонов, уже начинает лучами выспренного умозрения освещать бесконечную окружность познаний!»[125] «Страна древних Тевтонов! страна возвышенных помыслов! к тебе обращаю благоговейный взор мой!»[126]

Наука существует для себя самой так же, как искусство. У нее нет цели вне себя, ее назначение — облагородствование и возвышение духа. Не имеет смысла изучать одну дисциплину, не направляя взора на целое. Кто разбрасывается по всем направлениям «без порядка, без определенных, из безусловных начал выведенных законов», ни в чем не проникнет до самого зерна, могущего служить корнем многостороннему и бесконечному образованию. Чтобы не стать односторонним, следует сначала изучить науки более общие, которыми являются математика и в первую очередь философия. «Изучению какой-нибудь *особенной* части должно предшествовать познание *всеобщего* чертежа наук»[127]. Вряд ли стоит говорить о том, что это точная передача первой лекции Шеллинга «О методе академического обучения»[128]. Следует постоянно держать взгляд направленным на целое, тогда и отдельной наукой можно будет заниматься не рабски, но свободно обнять ее в духе целого. «В настоящее время, когда и в науках и в искусстве все, кажется, быстрее стремится к единству», познание живой связи всех наук особенно необходимо. «Идеей наук» является «безусловное знание, которое разделяясь на ветви по различным степеням проявляющегося идеального мира, образует неизмеримое древо познания». Но эту «идею наук» не нужно приравнивать к философии тождества Шеллинга, как это делает Сакулин[129].

---

125 *<О>д<ое>вск<ий>*. Листки, вырванные из Парнасских ведомостей // Мнемозина. Ч. I. С. 181–182.

126 *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 139.

127 *Од<оевский>*. Афоризмы из различных писателей, по части современного германского любомудрия // Мнемозина. Ч. II. С. 76.

128 *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Bd. I, 5. S. 211 ff.

129 *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. С. 142.

[Содержание]

Одоевский задумывает написать словарь истории философии и публикует в виде пробы из него статью об элеатах. Тему эту он выбирает не случайно. Элеаты первыми учили о единстве бытия, и Одоевский видит в них и в Пифагоре предтеч «божественного Платона», находя их мысли и у неоплатоников, у Джордано Бруно, которого Одоевский называет «необыкновенным явлением», у Спинозы и рассматривая их философию в качестве основания теорий «многих новейших мыслителей». Несомненно, что здесь подразумевался Шеллинг. Вдохновленный Шеллингом, Одоевский какое-то время интересовался Бруно. Собирался даже написать роман, в котором главным героем должен был стать Бруно. Но это произведение осталось незавершенным[130].

«Афоризмы из различных писателей, по части современного германского любомудрия»[131] — не что иное, как повторение теории познания Шеллинга, правда, далеко не столь ясное, как у Веневитинова и Станкевича. Много неясности вносит у русских шеллингианцев слово «отражаться», которое выступает отчасти в значении немецкого «воплощаться», отчасти «обнаруживаться». И в прочих случаях переводы философских терминов у Одоевского не всегда удачны.

В его бумагах находятся различные философские трактаты того времени, подробно представленные Сакулиным[132]. Последний приходит к правильному выводу: не может быть вообще никакого сомнения в том, что «Одоевский пытается передать сложную систему трансцендентального идеализма и тожества»[133]. Правда, Одоевский всегда стремится пояснять мысли Шеллинга конкретными примерами, которые часто придумывает сам или заимствует у других фи-

[130] Там же. Т. 2. С. 6–12.

[131] *Од<оевский>.* Афоризмы из различных писателей, по части современного германского любомудрия // Мнемозина. М., 1824. Ч. 2. С. 73–84.

[132] *П. Н. С кулин.* Князь В. Ф. Одоевский. Т. 2. С. 144 сл.

[133] Там же. С. 149.

лософов. Сакулин полагает, что Одоевский довольствовался общими контурами теории познания Шеллинга, потому что он слишком хорошо знал историю философии и слишком высоко ценил Лейбница, Канта и Спинозу, чтобы отдать свои симпатии всецело Шеллингу. Этот взгляд вряд ли верен. В опубликованном материале не найти следов Лейбница и Канта, а на Спинозу опирался и сам Шеллинг. Верно же то, что многое восходит более к Окену, чем к Шеллингу, но поэтому основное настроение остается шеллингианским. Неосновательна и вторая причина, выдвигаемая Сакулиным: он заявляет, что трудно говорить об единой системе Шеллинга. Это, пожалуй, верно, но в то время Одоевский несомненно знал лишь философию природы и философию тождества Шеллинга, которая еще совершенно едина и вполне может быть изложена в виде системы. Кстати, все мысли Одоевского можно найти чаще всего уже во введении к «Системе трансцендентального идеализма». Но Сакулин прав, считая, что интерес Одоевского относился прежде всего к области эстетики, поэтому другие части философии изложены им не с той же основательностью.

В «Афоризмах» Одоевский, по Шеллингу, доказал тождество субъекта и объекта в абсолюте, а в эстетике он, опять-таки по Шеллингу, хотел показать, что «мир Изящный — создание человека — основан на тех же единых, непременных законах, по которым движется и мир Вещественный — создание Всемогущего»[134]. Одоевский заявляет самого себя сторонником «трансцендентального идеализма»[135] и собирается написать для «Вестника Европы» во всей полноте систему эстетики (1823). Поскольку к тому времени он знал Шеллинга лишь понаслышке, эта система содержала ошибки. Набросок был послан им Ти-

[134] *В. Кюхельбекер*. Письмо XIX. Дрезден. (Отрывок из путешествия) // Мнемозина. М., 1824. Ч. 1. С. 64. [Прим. В. Ф. Одоевского.]
[135] *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Ч. 1. С. 154.

тову. Последний сделал столько возражений, что статья осталась неопубликованной. «Ваше изложение, — писал ему Одоевский, — мыслей Шеллинийцев о происхождении искусств поразило меня и поколебало (но еще не разрушило) Систему, самим мною себе составленную». Но, по-видимому, ощущая недостатки, он только в 1825 году, по прочтении Шеллинга, написал статью «Опыт теории изящных искусств, с особенным применением оной к музыке», фрагменты которой нашлись в его рукописях. Эпиграфом к ней избраны слова Шеллинга: «Все, что есть, есть абсолютное единство, все, что есть, есть в себе самом»[136].

Одоевский хорошо знал журналы Шеллинга и Окена. В «Мнемозине» он называет, например, следующие: «Критический журнал философии», «Изида», «Журнал спекулятивной физики», «Ежегодники медицины как науки», «Общий журнал немцев для немцев»[137].

И для искусства существуют законы, столь же устойчивые, как и законы природы. Должна существовать основная идея, являющаяся основанием всех оснований. Здесь сам Одоевский ссылается на «Лекции о методе...» Шеллинга. Эта абсолютная основная идея должна быть только представлена людям со всей ясностью, это, говорит Одоевский, «ныне осуществлено философией Шеллинга». Одоевский собирался в «Опыте теории изящных искусств» «познакомить с трансцендентальным идеализмом тех, которые даже сего слова, как огня, боятся, ибо для знакомых с Шеллингом мое сочинение ничего нового не представит». (Письмо Титову, 1823 г.) Это Одоевский писал, не прочитав Шеллинга. Теория эта в том виде, в каком она была представлена в 1825 году, написана в духе Шеллинга, хотя и некоторыми моментами « (например, классифика-

---

[136] Zeitschrift für spekulative Physik Шеллинга.

[137] *Од<ое>вск<ий>*. Прибавление к предыдущему разговору, или Замечания на статью, напечатанную в № 38 Сына Отечества, под названием: *Журн льные ст тьи* // Мнемозина. М., 1824. Ч. III. С. 181–184.

цией искусств) все же отклоняется он него. Влияние Тика, Вакенродера и братьев Шлегель было здесь несомненно более значительным. Кое-что, по-видимому, принадлежит и самому Одоевскому. Изложение его теории находим у Сакулина[138]. Здесь он также приводит параллели из VI основного раздела «Системы [трансцендентального идеализма]» Шеллинга. Восстановленная Сакулиным по сохранившимся фрагментам теория не очень ясна. Поэтому с эстетической теорией Одоевского лучше знакомиться по его зрелым произведениям. Самое важное и лучшее резюмировано в «Русских ночах». Следами Шеллинга в этом произведении мы займемся позднее.

Мы видели, что статьи Одоевского в «Мнемозине» находятся под совершенно очевидным влиянием Шеллинга. Возможно, Одоевский смотрел на Шеллинга слишком романтически, ибо абсолютной ясности в интерпретации его учения мы не находим. Но именно в этом несколько своевольном толковании, пытающемся к тому же еще поэтически украсить учение Шеллинга, и состоит обаяние сочинений Одоевского. Благодаря этому он смог стать создателем русской философской повести.

Кстати, «Афоризмы» в «Мнемозине» принесли ему признание Велланского, который писал ему в 1824 году: «Афоризмы вашего сиятельства, помещенные в Мнемозине, читал я с величайшим удовольствием, и признаюсь, что из всех известных мне ученых россиян вы один поняли настоящее значение философии»[139].

Одоевский написал много небольших рассказов, провозглашавших какое-то положение философии, чаще — морали. К философии Шеллинга восходит, например, рассказ «О духах кардиадах и эфиридах» (1826). В человеке живут два вида духов — кардиады и эфириды. Они должны представлять сознательную и бессознательную деятельность

[138] *П. Н. С кулин.* Князь В. Ф. Одоевский. Ч. I. С. 155–175.
[139] Русский вестник. 1867. С. 105.

человека, находящиеся в постоянной борьбе друг с другом. Борьба этих духов тяжело давит на человека. Лишь иногда случаются моменты, когда оба вида духов соединяются в гармонии. Тогда у человека возникает состояние бесконечного удовлетворения, которое мы называем вдохновением. Этот рассказ является парафразом раздела из «Системы [трансцендентального идеализма]» Шеллинга[140]. Совершенно ложной является интерпретация этого рассказа Замотиным[141], возводящим его к разделу сочинения Шеллинга «О сущности человеческой свободы», но цитирующим только по Фалькенбергу и Куно Фишеру! Во-первых, ничего неизвестно о том, что Одоевский это сочинение знал (для того времени это невероятно), во-вторых, это сочинение не подходит к контексту, поскольку именно в 1823 году Одоевский занимался по Шеллингу исключительно эстетическими вопросами, и, в третьих, интерпретация и сопоставление Замотина производят малоубедительное впечатление. — Этот рассказ мог бы послужить примером для некоторых аналогичных рассказов, которые, однако, как уже упомянуто, чаще относились к расхожей морали и к критике общества.

От этого шеллингианского периода Одоевский перешел к мистико-идеалистическому, когда влияние Шеллинга отступило на задний план перед влиянием Сен-Мартена и Пордеджа. Но затем он обратился к холодному реализму. Писал в своей дальнейшей жизни мало, полностью посвятив себя служебным обязанностям. В первую очередь его занимали проблемы воспитания и благотворительности. Сперанский возводит его интерес к воспитанию к Шеллингу[142]. Он считает, что и Шеллинг тоже придавал большое значение воспитанию. Единственный раздел, где

---

[140] *F. W. J. Schelling.* VI. Hauptabschnitt. Sämtliche Werke. Bd. I, 3, S. 614–615.

[141] *И. И. З мотин.* Романтизм двадцатых годов XIX стол. в русской литературе. СПб.-М., 1911. Т. 2. С. 402 сл.

[142] *М. К. Спер нский.* История русской литературы XIX века. С. 130.

Шеллинг говорит о воспитании[143], вряд ли оправдывает эту точку зрения, еще менее убеждает Сперанский, говоря о том, что Одоевский даже музыку использовал исключительно в воспитательных целях[144]. Это вообще не соответствовало бы духу Шеллинга, столь высоко ценившего искусство, чтобы подчинять его другим целям.

Резюме всех воззрений Одоевского в ходе его развития от шеллингианца к «русскому скептику» дают нам его «Русские ночи». Они представляют нам доказательство того, что несмотря на все изменения Одоевский так никогда и не освободился от философии Шеллинга, хотя сам он и говорит, что «эпоха, изображенная в "Русских ночах", есть тот момент XIX века, когда шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины, и они разбрелись в разные стороны». В предисловии к полному собранию своих сочинений Одоевский говорит: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы построить (мы говорили — конструировать) все явления природы... Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясной, и мы немножко свысока посматривали на физиков, на химиков, на утилитаристов, которые рылись в грубой материи...» Но постепенно молодые люди натолкнулись через анатомию на физиологию, «науку тогда только что начинавшуюся, и которой первый плодовитый зародыш появился, должно признаться, у Шеллинга, впоследствии у Окена и Каруса; [...] многие места в Шеллинге (особенно в его Weltseele [Мировой душе]) были темны без естественных знаний»[145]. Одоевский справедливо на-

[143] Vgl. *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 551.

[144] *М. К. Спер нский*. История русской литературы XIX века. С. 133.

[145] *Кн. В. Ф. Одоевский*. Русские ночи / Под ред. С. А. Цветкова. М.: Изд. «Путь», 1913. С. [9].

зывает Шеллинга истинным творцом «положительного направления в нашем веке». Благодаря Шеллингу и Гёте они стали снисходительней к французской и английской науке, которую прежде презирали как «грубый эмпиризм». Таким образом, сам Одоевский говорит, что Шеллинг привел его и к естественнонаучному направлению; поэтому его мистический период следует рассматривать как интермеццо. Во всем остальном он развивался последовательно вместе со своим временем.

Весьма примечательны слова, которые в «Русских ночах» говорит Фауст, характеризуя эпоху двадцатых годов[146]: «Это было давно, в самый разгар Шеллинговой философии. Вы не можете себе представить, какое действие она произвела в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий»[147]. «В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания — *его душу*! Как Христофор Колумб, он нашел не то, что искал; как Христофор Колумб, он возбудил надежды неисполнимые. Но, как Христофор Колумб, он дал новое направление деятельности человека! Все бросились в эту чудную, роскошную страну, кто возбужденный примером отважного мореплавателя, кто ради науки, кто из любопытства, кто для поживы. Одни вынесли оттуда много сокровищ, другие лишь обезьян да попугаев, но многое и потонуло»[148].

Одоевский несомненно вынес из этой страны сокровища, потому что его мало оцененные «Русские ночи» относятся к лучшему, что создано философским рассказом, и не только в России. Здесь не место давать точный анализ этого про-

[146] Там же. С. 45.

[147] Очень странно это соединение Локка и Шеллинга без Канта и Фихте как промежуточного звена.

[148] *Кн. В. Ф. Одоевский*. Русские ночи. С. 45–46.

изведения; но влияние Шеллинга и идеи Шеллинга доминируют так, что знакомиться с шеллингианцем Одоевским лучше всего по этому произведению. Фауст, главный герой, выражает взгляды Одоевского. Он пытается решить загадку жизни и ответить на вопрос о ее смысле. Что происходит это на основе взглядов Шеллинга, свидетельствует о том, что Одоевский ни в одну эпоху своей жизни не отходил от Шеллинга. «Русские ночи» написаны в форме диалога. В первоначальной версии шеллингианец должен был представлять идеи своего учителя и опровергаться Фаустом. Фауст характеризуется Одоевским как мистик. В наличной версии, написанной Одоевским непосредственно после мистического периода, главный герой Фауст — шеллингианец (правда, иногда еще с налетом мистики), воюющий против одностороннего материализма и одностороннего идеализма и пытающийся их объединить. Но объединение реального и идеального миров было устремлением и философии Шеллинга, — таким образом уже в общем плане «Русских ночей» можно было бы увидеть отражение шеллинговой системы. Фауст постоянно говорит о взаимосвязи всех наук, отдельное изучение которых имеет смысл и может стать плодотворным только в том случае, если сохраняется направленность взгляда на целое. Математику и в первую очередь философию, как самые общие науки, следует изучать до всех других, чтобы взгляд был свободен для общих взаимосвязей. Нельзя дать определение какого-либо предмета, не привлекая сразу все науки. «Что такое дерево?.. [...] С чего начать, чтоб не удалиться ни на шаг от избранного предмета? Один начинает говорить о жизни дерева; ему возражают, что он удаляется от предмета, ибо жизнь дерева есть лишь одно из явлений этого предмета, и предварительно надобно определить, что понимать под словом: жизнь? Другой предлагает начать прямо с описания частей дерева; здесь новые вопросы [...]». И так постоянно спрашивают: «С чего начать?» Или: «Что такое начало? что такое знание? и наконец: возможно ли знание? — А этот вопрос

есть предел науки, которая называется философиею...»[149] «Я не понимаю науки, — говорит Фауст в другом месте, — которая называлась бы философиею, историею, химиею, физикою... Это оторванные, изуродованные части одного стройного организма, одной и той же науки, которая живет в душе человека и которой форма должна разнообразиться, смотря по его философскому органу, или, другими словами, по сущности его духа. В этой науке также должны соединяться все науки [...]»[150]. Очень искусно здесь разъясняется понятие интеллектуальной интуиции и, наконец, связывается затем с мистикой Сен-Мартена. «Всякое знание возможно — ибо возможно первоначальное знание, т.е. знание акта самовоззрения (самовоззрение — вольный перевод интеллектуальной интуиции. — *В. С.*); но как это знание есть знание внутреннее, инстинктивное, не извне, но из собственной сущности души порожденное, — то таковы должны быть и все знания человека»[151]. Эта деятельность интеллектуальной интуиции дана не каждому. Интегрирование духа или путь от чувственного к духовному (от круга к многоугольнику), которое Одоевский приравнивает к эстетическому созерцанию и которое можно было бы назвать возведенным в степень интеллектуальным созерцанием, не может быть вызвано силлогизмом (интересная параллель с Киреевским!), а может быть возбуждено эстетическим путем, т.е. «посредством непонятного начала, которое невольно, и даже против воли, соединяет предметы с познанием». У Шеллинга этот текст звучит так: «Но это неизвестное, что приводит здесь объективную и сознательную деятельность в неожиданную (!) гармонию, является ничем иным, как абсолютным»[152]. «Эстетическая деятельность, — продолжает Одоевский, — прони-

[149] *Кн. В. Ф. Одоевский*. Русские ночи. С. 308–309.
[150] Там же. С. 317–318.
[151] Там же. С. 317.
[152] *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 615.

кает до души... ее условие есть то особое состояние, которое называется вдохновением, — состояние, понятное только тому, кто имеет орган сего состояния, но имеющее необъяснимую привилегию действовать и на тех, у кого этот орган на низшей степени»[153]. Следует сравнить все это с выведением Шеллингом гения[154]. И не удивительно, если Одоевский рассматривает художника как высшего человека: «Поэт!.. Поэт есть первый судия человечества. Когда в высоком своем судилище, озаряемый купиной несгораемой, он чувствует, что дыхание бурно проходит по лицу его, тогда читает он букву века в светлой книге всевечной жизни»[155]. Взаимосвязь наук, о которой уже говорилось выше, восходит, конечно, к «Лекциям о методе...» Шеллинга. Эта тема единства очень подробно обсуждается еще раз[156]. Под тяжестью множества аргументов, представитель материализма, Виктор, восклицает: «Будет! Будет!.. Например, утверждено тожество электричества, гальванизма, магнетизма». «Пора! — возражает Фауст, — об этом Шеллинг говорил уже лет 30 тому». Одоевский выдает нам свое знакомство с натурфилософией Шеллинга, совершенно в его духе объясняя последовательность ступеней природы: «чем выше вы поднимаетесь в сферу предметов, тем более находите силы; вода слабее камня, пар, кажется, слабее воды, газ слабее пара, а между тем сила этих деятелей увеличивается по мере их видимой слабости. Поднимаясь еще выше, мы находим электричество, магнетизм — неосязаемые, неисчислимые, не производящие никакой непосредственной пользы, — а между тем они-то и движут и держат в гармонии всю физическую природу». Дальнейшей аналогией является отождествление гармонии душ с гармонией организмов

153 *Кн. В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 319.
154 *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. 615 ff.
155 *Кн. В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 62.
156 Там же. С. 379. [Концентрированного изложения темы единства на какой-то одной странице «Русских ночей», к сожалению, нет, скорее она изложена на с. 377–384. — *В. Я.*]

в магнетическом процессе[157]. Кстати, характерно также, что для подтверждения одной натурфилософской мысли цитируется «Тимей» Платона, которому многим обязан и Шеллинг[158]. Однако высшую заслугу Шеллинга Фауст видит в открытии интеллектуальной интуиции: «Он отличил безусловное, самобытное, свободное самовоззрение души — от того воззрения души, которое подчиняется, например, математическим, уже *построенным* фигурам; он признал основу всей философии — во внутреннем чувстве, он назвал первым знанием — знание того акта нашей души, когда она обращается на самую себя и есть вместе и предмет и зритель»[159]. Это открытие души, которое заставило Одоевского сравнивать Шеллинга с Колумбом, это «глубокая мысль», которая наложила отпечаток на новый век и развитие которой станет характеристикой эпохи.

Одоевский чудесно умел давать символическое истолкование какой-либо мысли. Поэтико-символическое изложение системы Шеллинга можно было бы увидеть в рассказе «Себастьян Бах»[160]. Знаменитый тезис А. В. Шлегеля (или Гёте) о том, что архитектура — это застывшая музыка, находит у Одоевского великолепный образ[161].

Остается изложить еще одну основную тему «Русских ночей», которую сам Одоевский возводит к Шеллингу: речь идет о неадекватности мысли и выражения. «Два человека могут согласно верить, или, если угодно, *чувствов ть* истину, но никогда согласно *дум ть* о ней, и тем менее свое согласие выразить словами»[162]. «Мы говорим не словами, но чем-то, что находится вне слов, и для чего слова служат только загадками, которые иногда, но отнюдь не постоянно, наводят нас на мысль, заставляют

[157] *Кн. В. Ф. Одоевский*. Русские ночи. С. 313.
[158] Там же. С. 370.
[159] Там же. С. [314 —] 315.
[160] Там же. С. [241] сл.
[161] Там же. С. 263.
[162] Там же. С. 311.

нас *дог дыв ться, пробужд ют в н с н шу мысль*, но отнюдь не выражают ее»[163]. Поэтому Фауст решительно отвергает утверждение, что Шеллинг сам изменил свою философию. «Шеллинг вовсе изменил свои мысли, не правда ли? и вы верите этому?.. Мыслитель сказал одно, — для слушателя выходит нечто другое; мыслитель избирает лучшее слово для той же мысли, силится приковать слово к значению мысли нитями других слов — а вы, господа, думаете, что он переменил и самую мысль!»[164] Согласно Одоевскому, Шеллинг сам чувствовал противоречие мысли и слова: «Все якобы непонимания этого философствования объясняются не его собственной непонятностью, а отсутствием органа, необходимого для его постижения»[165]. Именно в этом Одоевский видит основную причину для крушения философии. Ведь не бывает совершенного выражения для всего. Видят символы, но не видят самой мысли[166]. Гораздо лучшую, чем цитированную Одоевским паралель, находим, кстати, у Шеллинга[167], где говорится, что смысл просматривается через слова, как страна фантазии через полупрозрачный туман.

Здесь имеется и точка соприкосновения между Одоевским и Тютчевым, выразившим то же чувство в своем знаменитом «Silentium». Но не одним им. Ночная лирика Тютчева находит аналогию в «Шестой ночи» Одоевского. Лихорадочно беспокойное чувство, охватывающее человека ночью, имеет, правда, у Одоевского холодно-физическое объяснение[168]. Но Тютчев в этом пункте гораздо ближе Шеллингу, чем Одоевский. Ибо он видит в ночи нечто «родимое», хотя и «пугающее», Одоевский же называет ее «царством враждебной человеку силы». Одоевский цитиру-

[163] *Кн. В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 312.
[164] Там же. С. 320.
[165] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 369.
[166] *Кн. В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 325.
[167] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 628.
[168] *Кн. В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 181–182.

ет «О самофракийских божествах» Шеллинга, «небольшое, но изумительное по глубине и учености сочинение Шеллинга»[169], чтобы подтвердить, что в давней древности ночь почиталась как самое древнее из творений, но не замечает, что Шеллинг называет ее «причиной существования», «матерью всех вещей»[170]. Здесь, по-видимому, доминировал мистический элемент.

Одоевский соединял блестящий писательский талант с высокой философской одаренностью. С полным правом он мог сказать Шеллингу, встретив его в 1842 году, что был первым, кто его перевел в России (что не следует понимать буквально). Одоевский был в Германии, когда борьба шеллингианцев и гегельянцев достигла своего апогея. Он полностью стоял на стороне Шеллинга, поскольку это соответствовало его тогдашней мистической установке. «Исполином по мыслям» называет Одоевский философа (в одном письме к Краевскому[171]). В разговоре с Шеллингом, который Одоевский записал, он пытается узнать мнение Шеллинга о мистиках. От Гегеля Одоевский перешел к Сен-Мартену и имел возможность даже исправить одну ошибку Шеллинга, возводившего секту мартинистов к Сен-Мартену (вместо Мартинеца). У Одоевского было впечатление, что, не будь Шеллинг так стар, он бы перешел в греко-православную церковь. (Снова аналогия с Киреевским.) О России Шеллинг сказал: «Чудное дело ваша Россия... Нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? но она к чему-то важному назначена»[172]. Одоевский и Шеллинг беседовали далее о теософских вопросах: «Он (Шеллинг) заметил, что молится Сыну, чтобы он упросил Отца о ниспослании Духа Святого; но нет молитвы к Духу Святому». Шеллинг убежден, что все, о чем человек «силь-

[169] Там же. С. 182, прим.
[170] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 4. S. 278.
[171] *П. Н. С кулин.* Князь В. Ф. Одоевский. Ч. I. С. 382.
[172] Там же. С. 386–387.

но просит», ему дастся. Затем следует разговор о магнетизме, и Шеллинг констатирует связь магнетизма со сном.

Одоевский, как уже упоминалось, стоит совершенно на стороне Шеллинга и отвергает гегелевскую философию. И здесь мы видим, что в первую очередь религиозность и мистика Шеллинга привлекают его на сторону этого философа. Переход от философии тождества к философии религии Одоевский едва ли понял как органическое и естественное развитие, поскольку объяснение этого, связанное с несоответствием слова и мысли, вряд ли могло быть удовлетворительным. Таким образом, если здесь Одоевский придерживается того же взгляда, что и Куно Фишер, как полагает Сакулин[173], то все же по совершенно иным причинам. Одоевский просил Шеллинга завершить свой труд, но не получил от него определенного согласия. В Одоевском наряду с Киреевским и Веневитиновым следует видеть самого значительного мыслителя и писателя из кружка «любомудров».

Н. М. Рожалин (1805–1834), сделавший себе имя в русской литературе переводом «Вертера» Гёте (Москва, 1829), не играл в кружке заметной роли. Кроме того, все его бумаги сгорели, так что только из его писем мы можем сделать вывод о его интересе к Шеллингу[174].

С 1829 года Рожалин живет в Дрездене и в Мюнхене, где вместе с братьями Киреевскими слушает Шеллинга. Он находит Шеллинга «необыкновенно интересным». «Он читает философию мифологии, до сих пор показал нам только необходимость этих разысканий, отношение мифологии к натуре, к философии, религии, истории и в эти две лекции наговорил бездну поэтического... А что обещает? Начнет решением самых любопытных вопросов — о начале рода человеческого в первобытном его состоянии»[175] (1830). «Шеллинговы Weltalter [Мировые эпохи], — пишет он в дру-

[173] *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Ч. I. С. 388.
[174] Русский архив. Февраль 1906. С. 221–259.
[175] Там же. С. 240.

[Содержание]

гом письме, — еще не выходили, да и Бог знает, когда выйдут. Киреевские несколько раз спрашивали его самого об этом, но он очень сухо отвечал, что еще не обработал предисловия». Но Рожалин остается прилежным слушателем Шеллинга. В 1831 году он пишет, что слушает у Шеллинга лекции о методе академического обучения и вторую часть мифологии.

Н. А. Мельгунов (1804–1867) также не достиг ничего значительного. В 1839 году он совершил поездку в Германию и посетил Шеллинга в Аугсбурге, куда последний удалился от разного рода помех. Об этом визите он сообщает в «Отечественных записках» (1839. Т. 4. № 3. Отд. II. С. 112–128). Статья, по тону несколько напоминающая детективное повествование, дает мало интересного. Между прочим, Шеллинг говорит о своей «положительной» философии. «Я, — сказал Шеллинг, — этим выражением даю знать, что моя система философии не есть чисто идеальная, логически построенная, как Гегелева, и следственно, более или менее гипотетическая, но имеет корень свой в живой действительности, основана на самой природе вещей». Философия религии и откровения есть только другая сторона (le revers) отрицательной философии[176]. Главные основания системы те же, что и прежде. Вся система только возведена в высшую степень. «Я стою теперь на высшей точке, чем прежде; но основание, которое меня поддерживает (la base qui me soutient), то же».

И Мельгунову Шеллинг говорит, что любит Россию, «особенно Москву, где так много занимаются его философией». Он осведомился о Погодине, А. И. Тургеневе и Чаадаеве.

А. И. Кошелев (1806–1883) был в молодости шеллингианцем. В своих воспоминаниях он оставил нам некоторые интересные подробности о «кружке любомудров». В каче-

[176] [Так в оригинале диссертации, т. е. Сечкарев исправил ошибочную передачу слов Шеллинга в статье Мельгунова: «Эти две последние части только другая сторона (le revers) положительной философии» (с. 127). — *В. Я.*]

стве ближайшего друга Одоевского и братьев Киреевских он не мог остаться не затронутым философией Шеллинга. «Немецкая философия и особенно творения Шеллинга нас всех так к себе приковывали, что изучение всего остального шло у нас довольно небрежно, и все наше время мы посвящали немецким любомудрам». Но для русской литературы Кошелев ничего не сделал. Еще в 1827 году он находит Шеллинга «божественным» и не находит слов, чтобы выразить, каким счастьем переполняет его вид книг Шеллинга, с которыми он пережил столько счастливых часов[177]. Но уже в 1831 году восторг от философии прошел. «Мне нужна жизнь действительная»[178], — пишет он. Позднее Кошелев находился в лагере славянофилов, но не заботясь о философском обосновании своей позиции.

То же самое относится к С. П. Шевыреву (1806–1864), довольно скоро перешедшему от Шеллинга к «официальной народности», опошленному славянофильству. Его философские взгляды чрезвычайно поверхностны и всегда оставляют впечатление неискренности. Они были подвергнуты основательной критике Белинским[179].

Шеллингианец В. П. Андросов (1803–1841), по-видимому имевший влияние на Полевого и Погодина, не написал ничего, что могло бы свидетельствовать о его шеллингианстве. Он был до Белинского редактором «Московского наблюдателя». Устному распространению философии Шеллинга способствовал и М. П. Розберг (1804–1874), позднее профессор русского языка и литературы в Дерпте.

В. П. Титов (1807–1891[180]), судя по его письмам к Одоевскому, по-видимому, весьма основательно занимался

[177] *Н. Колюп нов*. Биография А. И. Кошелева. М., 1889. Т. I, 2. С. 216–217.
[178] Там же. С. 217.
[179] *В. Г. Белинский*. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 456 сл.
[180] [В оригинале диссертации была дана только ошибочно обозначенная дата смерти: «(†1892)». Правильные даты жизни В. П. Титова указал в своей рецензии на книгу Сечкарева Д. И. Чижевский. См. Приложение 1 к настоящему изданию. — *В. Я.*]

[Содержание]

в молодости философией Шеллинга. К сожалению, о его в основном не сохранившихся письмах мы можем судить только по ответам Одоевского. Пушкин в одном из вариантов «Египетских ночей» взял прообразом Вершнева Титова: «одного из тех юношей, которые воспитывались в Московском Университете, служат в Московском Архиве и толкуют о Гегеле». Здесь Пушкин путает Гегеля и Шеллинга, ибо салонные философы того времени, одного из которых должен был воплощать Вершнев, тогда еще не говорили о Гегеле. И Титов позднее занимает по отношению к философии скорее отрицательную позицию. В 1836 году он слушает в Мюнхене «тайного советника фон Шеллинга», который «не терпим своими собратиями, но все-таки, по-моему, умнее всех». Он читает мифологию, «которую почитает не смесью аллегорий, или искаженных исторических фактов, но самородным, невольным созданием духа человеческого. Он трудится над сочинением о философии богословия, но как думают многие, едва ли решится когда-либо его выдать: поле слишком обширно, и он принялся возделывать его уже в поздних летах. Преподавание Шеллинга отличается ясностию и резкостию почти французскою»[181]. Позднее Титов стал посланником в Константинополе и под влиянием восточной жизни совершенно отошел от европейской философии. «Dolce far niente» [Сладость ничего не делать] представляется ему желательным идеалом, хотя в качестве европейских факторов в этой восточной философии остаются рассмотрение природы, чистого духа и произведения искусства[182].

А. С. Пушкин (1799–1837) во время своего пребывания в Москве (1826) совершенно определенно находился под влиянием шеллингианцев. Веневитинов был его другом, он хотел участвовать в издании планировавшегося шеллин-

[181] [Из письма В. П. Титова В. Ф. Одоевскому от 16 марта 1836 г. Цит. по: *С кулин*. Т. 1. С. 334–335. — *В. Я.*]

[182] Ср.: *П. Н. С кулин*. Князь В. Ф. Одоевский. Ч. I. С. 334–338.

гианцами «Московского вестника». Свидетельством этого шеллингианского настроения является его стихотворение «Чернь» (1828). Хотя и оспаривается, что это стихотворение обязательно должно восходить к Шеллингу, поскольку высокая миссия поэта уже и раньше играла у Пушкина большую роль, но нигде принцип «l'art pour l'art» [«искусства для искусства»] не формулировался с такой резкостью и с таким определенно философским акцентом. Кстати, характерно, что это стихотворение было написано вскоре после смерти Веневитинова. Хочется все же верить здесь во внутреннюю связь. Но высокая миссия поэта, культ гения являются вообще одной из основных тем поэзии Пушкина. За это ответственны не только Шеллинг, но и весь романтизм в целом. Отношение Пушкина к немецкой философии в то время было вполне благожелательным. Она «спасла нашу молодежь от холодного скептицизма французской философии и удалила ее от упоительных и вредных мечтаний»[183]. «Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория наук освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей, и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно»[184].

Соредактор «Мнемозины» Вильгельм Карлович Кюхельбекер (1797–1846) был, собственно говоря, совершенно нефилософским умом. Но и для него философия Шеллинга была привлекательна, по-видимому, более всего своей мистической стороной. Но в его статьях в «Мнемозине» невозможно найти ничего, что имело бы специфически шеллингианский характер. Однако гораздо позднее он еще

[183] *А. С. Пушкин*. Академическое издание его сочинений. Т. 9, 1. С. 174.
[184] Там же. С. 311. Ср. Čyževśkyj: Hegel in Rußland. S. 280.

займется Шеллингом. Например, в его дневнике[185] мы находим запись от 3 января 1835 года: «8-м письмом Шеллинга я попеременно то восхищался, то приводим был в недоумение. Все, что он говорит о счастии и блаженстве (Glück-Seligkeit und Seligkeit), превосходно, я совершенно согласен с ним и Спинозою, что блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель». 22 февраля он пишет еще одно критическое замечание о Шеллинге, доказывающее, однако, лишь неглубокое понимание им Шеллинга.

И. Киреевский сказал о Дмитрии Владимировиче Веневитинове (1805–1827), что он был рожден для философии еще более, чем для поэзии. Это мнение повторялось всеми историками литературы. Но более точное рассмотрение его произведений приводит к противоположному выводу. Веневитинов был в первую очередь поэтом, таким поэтом, который, проживи он дольше, был бы определенно достоин стоять рядом с Пушкиным. Вне сомнений Веневитинов много и глубоко думал, но его потребностью было придавать всей философии поэтическую форму. Чисто философских работ у него только «Письма к графине NN о философии», и это не что иное, как чуть ли не дословное изложение философии Шеллинга. Ту же философию содержат и его философские наброски, именно благодаря поэтической форме, однако приобретающие собственную оригинальную привлекательность. Самостоятелен Веневитинов в своих критических статьях, но они лишь в нескольких точках соприкасаются с нашей темой.

Веневитинов происходил из богатой аристократической семьи. Он получил отличное частное образование и, став в 1822 году слушателем Московского университета, был во всех отношениях подготовлен к пониманию лекций Павлова и Давыдова. В 1823 году был основан «Кру-

[185] См.: Русская старина. 1884. Т. 41. С. 346 сл. Имеются в виду «Briefe über den Dogmatismus und Kritizismus» [«Письма о догматизме и критицизме» Шеллинга].

жок любомудров», секретарем которого стал Веневитинов. В 1824 году Веневитинов поступил на службу в архив Министерства иностранных дел, где его коллегами были все шеллингианцы, с которыми он был знаком уже раньше. В 1826 году он переезжает в Петербург, где получил место в коллегии иностранных дел. В марте 1827 года он в 21-летнем возрасте умирает[186].

«Вся поэзия Веневитинова есть такое благословение певцу, гимн вдохновению», — говорит Котляревский[187]. К этой формулировке нечего добавить, она точно выражает характер лирики Веневитинова. Вершиной ее является знаменитое стихотворение «Поэт»[188].

Из других стихотворений можно найти множество примеров, говорящих о поэте как о высоком, стоящем над всеми другими людьми существе, как о сыне богов, воспитаннике муз. Веневитинов чувствует в себе самом высокое призвание и выражает это чувство в великолепном стихотворении «Я чувствую, во мне горит / Святое пламя вдохновенья»[189]. Только поэт может читать в природе[190]. В высоких произведениях он может выражать мучения, переживания своей души. Гордый ум человека склоняется перед настоящим питомцем вдохновенья[191]. Лирика Веневитинова относится к самому прекрасному, что есть в русской поэзии. — Вряд ли есть необходимость указывать на то, что культ поэта у Веневитинова испытал влияние VI основного раздела «Системы [трансцендентального идеализма]» Шеллинга. Насколько точно Веневитинов знал Шеллинга, на-

[186] [В оригинале диссертации был дан ошибочный возраст поэта: «в 22-летнем возрасте». — *В. З.*]

[187] *Н. А. Котляревский*. Литературные направления Александровской эпохи. СПб., 1907. С. 147.

[188] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. М.-Л.: Academia, 1934. С. 97.

[189] Там же. С. 107.

[190] Там же. С. 121.

[191] Там же. С. 123.

сколько все его идеи были проникнуты идеями Шеллинга, покажет рассмотрение его сочинений в прозе.

Много говорилось о философии Веневитинова, его называли значительным мыслителем, но об источниках этой философии и о том, как они были использованы Веневитиновым, говорилось мало. Бобров передает в своей «Философии в России» содержание идей Веневитинова[192], не говоря точнее об их источниках. Попытаемся показать здесь эти источники в философии Шеллинга. Поскольку философские сочинения Веневитинова являются идейной основой его поэзии, мы имеем дело с поэтом, все духовное направление которого покоится на философии Шеллинга. — Мы слышим от Кошелева, что Веневитинов читал в «кружке любомудров» статьи, приводившие всех в восторг (см. выше). Некоторые из этих статей были опубликованы и должны быть теперь рассмотрены более детально.

Первая: «Скульптура, живопись и музыка» (напечатана в 1827 году в альманахе «Северная лира», с. 315–323)[193].

Три великолепные девы спустились с неба; их послала мать, которой принадлежит венец славы. Первая придала миру вид и форму, вторая разлила на холодный безжизненный мир цвета, третья вдохнула в немой мир жизнь, наполнившую всю природу волшебной гармонией в звуках радости. Смертный удивленно взирал на этот мир. Он испытывал бесконечную тоску, искал удовлетворения своим бесконечным желаниям, искал предмет, достойный его усилий. Первая дева вручила ему резец, и он окружил себя собственным миром. В бледных фигурах героев древности он с благоговением ощутил присутствие божества. Но когда в сердце человека пролилась любовь, напрасно силился он резцом изобразить предмет своих желаний. Напрасно искал он в очах скульптуры того же неба, которое отражалось в глазах его подруги, напрасно искал он краску на мра-

[192] *Проф. Е. Бобров*. Философии в России. Т. 1.
[193] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 127–130.

морных щеках. Вторая богиня дала ему кисть — и мысль о бесконечном сделалась для него понятной. Третья богиня вложила в душу человека струны, которые дрожат при каждом впечатлении и служат дополнением всего, что он чувствует в природе. Но кто же мать этих дев? Ее изображал и мрамор, и холст на земле, ее прославляли лиры песнопевцев: это — поэзия, вечность — ее слава; вселенная — ее изображение. — Если сравним с этим описанием классификацию, которую дает искусствам Шеллинг, то обнаружим точное соответствие. Шеллинг различает реальный ряд искусств — скульптуру, живопись и музыку — и идеальный — поэзию, которую, в свою очередь, можно подразделить на лирику, эпику и драматическую поэзию. Тем самым мы видим у Веневитинова передачу и разъяснение мысли Шеллинга в прекрасной поэтически-аллегорической форме.

Второй следует рассмотреть статью «Анаксагор. Беседа Платона»[194].

Анаксагор, ученик Платона, прочитал описание золотого века у одного поэта. Он переносится в это великолепное время и, снова вернувшись в действительность, терзается мыслью, для чего дано человеку понятие о таком счастье, которого он достигнуть не может. Для чего имеет он несчастную способность мучить себя прекрасными вымыслами? Платон, которого он об этом спрашивает, отвечает, что золотой век — не вымысел, поэт лишь выражает скрытые в самой его природе чувства, и они тем самым верны. Тогда Анаксагор спрашивает, почему же Платон изгоняет поэтов из своей республики? Платон отвечает, что он их не изгоняет, а увенчивает их цветами и просит покинуть пределы республики, потому что республика должна состоять из людей мыслящих и действующих. Поэт же

194 Напечатано в «Деннице». 1830. С. 100–103. *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 133 сл. Разумеется, имелся в виду не знаменитый Анаксагор, как это, по-видимому, предполагается в Полн. собр. соч. Веневитинова (Academia 1934). Ср.: с. 445.

живет в своем собственном мире, мысль его не ищет ничего вне себя самой, и потому она уклоняется от цели всеобщего усовершенствования. Философия есть высшая поэзия. Анаксагор охотно бы этому поверил, если бы Платон мог показать ему, как философия может объяснить, что такое золотой век. Платон поясняет это на примере человека. «Взгляни на младенца — душа его в совершенном согласии с природою; но он не улыбается природе, ибо ему не достает еще одного чувства — совершенного самопознания. [...] — Взгляни на юношу и на человека возмужалого. Что значит желание опытности? Где причина всех его покушений, всех его действий, как не в идее счастия, как не в надежде достигнуть той степени, на которой человек познает самого себя? — Взгляни наконец на старца: он [...] видит, что все бури мира для него утихли, что путь трудов привел его к желанной цели...»[195]. Так же обстоит дело и с человечеством. Сначала человек господствует над природой. Он испытывает это господство на противоречиях. Победив их, он снова господин, осознающий свое господство. Мысль эта поясняется примером художника. Фидий поражен идеей Аполлона. В душе его спокойствие, но спокойствие перед бурей. Разве взялся бы он за резец, если бы это спокойствие было полным? Только после того, как художник, победив все трудности, воплотил свою мысль в мраморе, только тогда истинное спокойствие водворяется в его душе. — «Он познал свою силу и наслаждается в мире, ему уже знакомом»[196]. То же самое можно сказать и о человечестве: «Жить не что иное как творить — будущее нам идеал»[197]. На вопрос Анаксагора, существовал ли тем самым золотой век и ожидает ли он снова человека, Платон отвечает:

«Верь мне, Анаксагор, верь: она снова будет, эта эпоха счастия, о которой мечтают смертные. — Нравственная свобо-

[195] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 135.
[196] Там же. С. 136.
[197] Там же.

да будет общим уделом — все познания человека сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»[198]. Сравним с этими идеями мысли Шеллинга в IV-м основном разделе «Системы [трансцендентального идеализма]»[199]:

«Мифология позволяет начать историю с первого шага от господства инстинкта к сфере свободы, с утраты золотого века, или с грехопадения, т. е. с первого проявления произвола. В идеях философов история завершается царством разума, т. е. золотым веком права, когда на земле исчезнет произвол и благодаря свободе человек вернется к тому же самому пункту, который ему изначально был дан природой и который он покинул, когда началась история». Как видим, Веневитинов пытался поэтически разъяснить некоторые идеи « [Системы] трансцендентального идеализма».

Особое место занимают «Письма к графине NN о философии»[200]. Они часто привлекались в качестве доказательства глубины мысли Веневитинова, но совершенно ничего не доказывают, поскольку оба письма являются не чем иным, как точным и отчасти дословным воспроизведением содержания «Системы [трансцендентального идеализма]». Первое письмо передает содержание первого отдела I-го основного раздела, точнее § 4 и 5[201]. Второе письмо передает содержание «Введения» § 1[202]. Как уже упоминалось, совпадения дословны. Новых мыслей Веневитинова не обнаруживается.

Точное сопоставление здесь излишне, приведем лишь отдельные характерные места из Веневитинова: «Если философия должна свести все науки к одному началу, то предметом философии должно быть нечто, общее всем прочим

---

198 Там же.

199 *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 589.

200 *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 249 сл.

201 *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I. S. 335–361. *Д. В. Веневитинов.* Полн. собр. соч. С. 249–255.

202 *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I. S. 339–342. *Д. В. Веневитинов.* Полн. собр. соч. С. 255–257.

наукам. Мы доказали выше, что все науки имеют одну общую форму, т.е. приведение явлений в познание; следовательно, философия будет наукою формы всех наук или наукою познания вообще. Итак содержание ее будет познание, не устремленное на какой-нибудь особенный предмет... Формою же философии будет то же самое стремление к общей теории, к познанию, которое составляет форму всякой науки. Заключим: философия, есть наука; ибо она есть познание самого познания, и потому имеет форму и предмет»[203]. Кстати, здесь Веневитинов предвосхищает некоторые более поздние результаты Шеллинга.

«Но ум и природа рождают в нас понятия совсем противоположные между собой: каким же образом объяснить их взаимную встречу во всяком знании? Вот главная задача философии... Задача не объясняет: который из сих двух факторов знания должен быть принят за начальный, и здесь рождаются два предположения: 1. Или субъективное есть начальное; тогда спрашивается, каким образом присоединилось к нему ему противоположное, объективное. 2. Или объективное есть начальное. Тут вопрос, откуда взялось субъективное, которое с ним так тесно связано»[204]. Как видим, здесь слова Шеллинга заимствованы точно[205]. Что философия есть наука наук и что стремления к единству, к одному принципу следует требовать от каждой науки, это мысль Шеллинга (см. например, «Лекции о методе...»), часто повторяющаяся у Веневитинова, например, когда в статье «Несколько мыслей в план журнала» он говорит: «Итак философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств» — вот истинные предметы, заслуживающие нашего внимания[206]. Или в статье о «Евгении Онеги-

[203] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 253–254.
[204] Там же. С. 256.
[205] Это письмо было впервые опубликовано в 1914 году. См.: «Голос минувшего». № 1. С. 265.
[206] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 220.

не»: «Не забываем ли мы, что в пиитике должно быть основание положительное, что всякая наука положительная заимствует свою силу из философии, что и поэзия неразлучна с философией?»[207] И это последнее положение есть мысль, часто встречающаяся у Веневитинова и имеющая аналогии у Шеллинга, например в «Бруно».

Выше было уже показано (на примере Фидия), как Веневитинов представляет себе процесс творчества художника. Еще одно место можно найти в статье «Несколько мыслей...»[208]: «Чувство только порождает мысль, которая развивается в борьбе, и тогда, уже снова обратившись в чувство, является в произведении. И потому истинные поэты всех народов, всех веков, были глубокими мыслителями, были философами и, так сказать, венцом просвещения»[209].

И философия истории Шеллинга отражается у Веневитинова. Лишь мельком затронутая Шеллингом мысль об аналогии государства и индивидуума[210] подхватывается Веневитиновым: «С сей точки зрения должны мы взирать на каждый народ, как на лицо отдельное, которое к самопознанию направляет все свои нравственные усилия»...[211]; цель просвещения есть самопознание народа, есть та степень, на которой он отдает себе отчет в своих делах и определяет сферу своего действия. Самопознание народа должно развиваться регулярно. Неудовлетворительное состояние русской литературы объясняется Веневитиновым тем, что новая литература покоится не на собственном развитии, а навязана извне. Но из этого Веневитинов не делает вывода некоторых славянофилов о том, что следует отбросить чужое просвещение, но что с помощью философии следует поднять просвещение России на такую ступень,

[207] Там же. С. 224.
[208] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 218.
[209] *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Bd. I, 3. С. 587.
[210] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 216.
[211] Там же. С. 299.

на которой она будет в состоянии перерабатывать новую чужую литературу.

Остается еще кратко рассмотреть письма Веневитинова, которые доказывают, что Веневитинов часто читал Шеллинга, чаще всего упоминая об этом в своей переписке. В 1825 году он пишет Кошелеву: «Виноват перед вами. Вы у меня требуете вашего Шеллинга, а я, вопреки вашему приказанию, еще удержал его. Жду вашего разрешения на этот счет; если он вам нужен, то я немедленно вам его пришлю по почте, если нет, то оставьте его, пожалуйста, у меня до отъезда моего в деревню. Он мне нужен, а его теперь нельзя найти». В том же году также Кошелеву: «Если цель всякого познания, цель философии есть гармония между миром и человеком (между идеальным и реальным), то эта же самая гармония должна быть началом всего. Всякая наука, чтоб быть истинною наукою, должна возвратиться к своему началу; другой цели нет... Тогда родилась философия, когда человек раззнакомился с природою»[212]. Странную самостоятельную классификацию человеческого познания находим в одном письме Кошелеву 1825 года: Веневитинов разделяет его на эпическую, лирическую и драматическую эпохи[213]. Здесь видно своеобразное отражение классификации искусств Шеллингом. Далее он пишет: «Киреевский послал вам Шеллинга и Окена, следственно я с своим переводом назад» (1825)[214]. После того, как из-за одного недоразумения сочинение Шеллинга не попало к Кошелеву, Веневитинов пишет ему: «Воображал ли я, что Шеллинг, который был для меня источником наслаждений и восторга, будет меня впоследствии так сокрушать? [...] На этой же неделе Шеллинг вам непременно будет доставлен [...] я сам, хотя и просил вас оставить на лето у меня “Натуральную философию”, хотя и намере-

[212] Там же. С. 301.
[213] Там же. С. 304.
[214] Там же. С. 306.

вался из нее делать извлечения, по сих пор не помышлял приступать к делу [...]» (25 сентября 1825 года)[215].

Веневитинов говорит о Шеллинге также в одном примечании к своему переводу статьи И. Я. Вагнера, вышедшей в журнале Окена «Изида» (1820). Он посылает перевод Кошелеву[216]. В примечании он пишет: «Шеллинг в начале своего „Идеалиста“ ясно доказал условия всякого познания: итак, познание мира должно разделяться на два понятия: на идею мира (абсолют) и на развитие сей идеи»[217]. Затем следует размышление о математике, которое, однако, написано скорее в духе Окена.

Здесь были упомянуты почти все сочинения Веневитинова. Показано, что нельзя переоценивать Веневитинова как философа. Он был несомненно философски одаренным человеком, и, если бы ему удалось прожить дольше, может быть, он стал бы самостоятельным мыслителем. Он был совершенно зависим от философии Шеллинга. Непреходящим достижением Веневитинова является его лирика. Как поэт он станет бессмертным в истории русской литературы.

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) охотно характеризуется в литературоведческих исследованиях как шеллингианец. Этот взгляд, как справедливо замечает в своей книге «Гегель в России»[218] Чижевский, основывается на недоразумении. Философия Киреевского имеет с философией Шеллинга мало общего, хотя Шеллинг играет в мышлении Киреевского величайшую роль! Киреевский заимствовал у Шеллинга внутреннее оправдание перехода от философии немецкого идеализма к мистической религии. Только пример Шеллинга, естественно, в сочетании с внешними

[215] *Д. В. Веневитинов*. Полн. собр. соч. С. 307–308.

[216] Там же. С. 300.

[217] Там же. С. 259.

[218] *D. Čyževškyj*. Hegel in Rußland. S. 155, Anm. 10. [Сечкарев цитирует первое немецкое издание «Гегеля в России» (1934), на основе которого Д. И. Чижевский защитил свою кандидатскую диссертацию в городе Галле на Заале. — *В. Я.*]

[Содержание]

обстоятельствами его [собственной] жизни, смог привести к основополагающей перемене, которую он пережил вскоре после запрета его журнала. Киреевский видел высшую цель философии в созвучии с религией, а Шеллинг, по его мнению, подошел к этой цели ближе всех. С совершенной философской системой Шеллинг соединил мистическую философию религии, которая хотя и не устраивала Киреевского, но на место которой он мог поставить свою собственную (испытавшую влияние восточных отцов церкви) «положительную» философию, которую он присоединял к строго философски разработанной «отрицательной» системе Шеллинга и таким образом создавал впечатление философски хорошо обоснованной религиозной системы.

С юных лет Киреевский находился под влиянием романтизма и идеализма. Когда Киреевский был еще мальчиком, Жуковский жил в имении его отца, и несомненно образ его мысли не остался без влияния на Киреевского. Насколько значительным было его влияние на Киреевского, показывает Гершензон, говорящий между прочим об идее славянофильства: «Что было у Жуковского чаянием, то у Киреевского стало убеждением»[219], и тем самым выводит славянофильство непосредственно из романтизма. Отчим Киреевского Елагин был почитателем Канта, но, познакомившись через Велланского с сочинениями Шеллинга, он перешел к его взглядам и в 1819 году перевел его «Письма о догматизме и критицизме».

Когда в 1822 году Киреевский поступил в Московский университет, он слушал лекции Павлова, так что и здесь он воспринял систему Шеллинга. В 1824 году он поступил в архив Министерства иностранных дел и попал в кружок, который может быть охарактеризован как главный носитель идей Шеллинга. Кошелев пишет об этом[220]: «В то время кружок совершенно предался изучению умозрительной

---

[219] *М. Гершензон.* Исторические записки. С. 14.
[220] *В. Лясковский.* Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 11.

философии и считал христианское учение годным только для народных масс. Особенно высоко общество ценило Спинозу... Председателем общества был князь Одоевский, а главным оратором Дм. Веневитинов, который своими речами приводил в восторг и заставил Киреевского выразиться, что Веневитинов рожден более для философии, чем для поэзии».

Что Киреевский очень интересовался идеями Шеллинга, видно из его переписки с Кошелевым. В 1826 году он пишет: «С нетерпением желаю прочесть твое сочинение о Добродетели. Предмет еще мало обработанный с той точки, на которую (ты его) поставил — на трансцендентальный идеализм, единственное Любомудрие, могущее развернуть нам мысль добра»[221]. В 1828 году Киреевский пишет: «Что Шеллинг любит поэзию и хорошо знает всех древних и новых поэтов, — это известно; но, читая его речь об искусствах, нельзя сомневаться, чтобы он в молодости не писал стихов. Зато Кант, поручусь, никогда не прибрал ни одной рифмы; зато они незваные приходили к нему в его прозе; зато читатели Канта к читателям Шеллинга как 5 к 5000»[222]. «Сам Шеллинг — поэт там, где дает волю естественному стремлению своего ума. Только необходимость принаравливаться к ограниченному понятию читателей заставляет его иногда быть сухим»[223].

В 1830 году Киреевский отправился в Берлин. Его брат Петр был уже с 1829 года в Мюнхене и писал ему оттуда письма, в которых часто упоминается имя Шеллинга. Но все, что он пишет, относится к внешней жизни Шел-

---

[221] Там же. С. 11. Позднее об этом сочинении ничего больше не было слышно.

[222] [*Н. А. Ел гин*. Материалы для биографии И. В. Киреевского // *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. в 2-х томах / Под ред. М. О. Гершензона. М., 1911. Т. 1. С. 12. В диссертации не было ссылки на источник цитаты — речь идет о письме И. В. Киреевского к А. И. Кошелеву от 1 октября 1828 г.]

[223] *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 14.

[Содержание]

линга[224]. В Берлине Киреевский слушает лекции в университете, о которых сообщает в своих письмах к Елагину. Его восхищают лекции Риттера[225], поскольку все факты, все детали он дает в такой последовательности, в такой связи, что всякая деталь кажется общей мыслью. Это идеал, которого требовал Шеллинг в «Лекциях о методе...». Сначала Гегель ему совсем не нравится, но в конце концов он входит во вкус и на его лекциях. Знакомится с ним лично, получает приглашение и сообщает в своем письме о вечере у Гегеля. Его суждения о присутствовавших на вечере профессорах довольно резки, характерно, кстати, завершение его беседы с гегельянцем Михелетом: «Большая часть наших разговоров или, лучше сказать, наших споров кончалась так: “Да! Быть может, вы и правы, но это мнение относится скорее к Шеллинговой, чем к Гегелевской системе”»[226]. Высказывание, которое в устах Михелета было не очень лестным, для оценки же Киреевского оно небезынтересно, хотя последний и утверждает, что его мнение было вполне совместимо с системой Гегеля.

Из Берлина Киреевский отправился в Мюнхен. К сожалению, его письма о Шеллинге слишком кратки. Он сообщает, что был у Окена и Шеллинга и надеется бывать у них еще не раз. Посещает лекции Шеллинга и собирается послать конспекты Погодину, с тем условием, чтобы тот их не печатал, поскольку Шеллинг может стать заклятым врагом, если узнает, что его слова печатаются. Здесь вспоминаешь о насмешках Гейне. Наконец Киреевский решает послать лекции Елагину, а не Погодину.

О системе Шеллинга он пишет: «Система Шеллинга так созрела в его голове с тех пор, как он перестал печатать, что она, как готовый плод, совсем отделилась от той ветви, на которой начинала образоваться, и свалилась круглень-

---

[224] См. Русский архив. Май 1905.
[225] Карл Риттер (1779–1859) — географ.
[226] *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 34–36.

ким яблочком между Историей и Религией. Вероятно, однако, что яблочко будет началом новой Троянской войны между философами и нефилософами Германии. Курносый Шеллинг будет играть роль Париса, а в пламенные Ахиллы, я не знаю, кто бы годился из Немцев, если наш Л.[227] не возьмет на себя этой роли. В боги также можно навербовать из сотрудников Телеграфа[228], Максимовича в Марсы и пр.... У Шеллинга и у Окена был раза по 2 и только». Через месяц он пишет: «Шеллинговы лекции вряд ли и придут к вам, потому что гора родила мышь. В сумме оказалось, что против прошлогодней его системы нового не много. Не знаю, что еще будет...». Еще через месяц: «Лекции Шеллинга я перестал записывать; их дух интереснее буквальности... я лучше напишу вам что-нибудь об них, когда будет время, т.е. когда кончится семестр». В письме от 29 июня Киреевский сообщает, что он и его друзья читают Шеллинга, а в письме от 17 августа он то же самое предполагает о своих московских родственниках[229].

В ноябре 1830 года Киреевский вернулся в Россию и приступил к изданию журнала «Европеец». Здесь в первом выпуске выходит его первая значительная статья «Девятнадцатый век» (1832).

Здесь ясно выступает высокое значение, придаваемое Киреевским философии Шеллинга. В конце XVIII века Киреевский видит разрушительное направление умов. Оно выступает против старых отживших мнений. Французская революция есть ясное и кровавое зеркало непрерывного разрушения и отрицания. Но против этой революции сразу же разворачивается контрреволюция. Если только что все старались довести до раскола, то теперь — привести все в единство. Для всех отраслей мышления Киреевский приводит примеры этого систематизирования. Самое

---

227 Кто имеется в виду, я установить не смог.

228 «Московский телеграф» Полевого.

229 *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 41 сл.

большое место занимает рассмотрение философии. «В области философии, как противоположность прежнему материализму, начали развиваться системы чисто духовные, выводящие весь видимый мир из одного невещественного начала»[230]. Материализм и идеализм помирились даже в системе тождества[231]. Следствием этого нового направления в литературе было отныне желание согласовать воображение с жизнью, стремление к практической деятельности. Однако не жизнь вытесняет поэзию, а стремление к жизни и к поэзии сошлись, час для поэта жизни наступил[232]. Это сближение жизни и развития человеческого духа мы замечаем и в науках. В качестве доказательства берется философия: «Натуральная философия... была последнею ступенью, до которой возвысилось новейшее любомудрие. Идеализм Фихте и реализм Спинозы, догматизм схоластики и критицизм Канта, предустановленная гармония Лейбница и вещественная последовательность английского и французского материализма, одним словом, все развитие новейшего мышления от Декарта до Шеллинга, совместилось в системе сего последнего и нашло в ней свое окончательное развитие, дополнение и оправдание. Казалось, судьба философии решена, цель ее отыскана и границы раздвинуты до невозможного. Ибо, постигнув сущность разума и законы его необходимой деятельности, определив соответственность сих законов с законами безусловного бытия, открыв в целом объеме мироздания повторение того же вечного разума, по тем же началам вечной необходимости, — куда еще могла бы стремиться любознательная мысль человека?»[233] Таково было мнение приверженцев не только Шеллинга, но и Гегеля. Эта философия казалась венцом метафизического мышления.

[230] Там же. С. 88.
[231] Там же. С. 89.
[232] Там же. С. 91.
[233] Там же. С. 91–92.

Далее выходит на первый план та сторона, в которой, как мне кажется, проявляется основное влияние Шеллинга на Киреевского, в поздних его сочинениях становящееся еще более ясным. Киреевский продолжает: «Но тот же Шеллинг, который первый создал систему тожества, теперь сам открывает новую цель и прокладывает новую дорогу для философии. Истинное познание, говорит он, познание положительное, живое, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно вне школьно-логического процесса, и потому живое; оно выше понятия вечной необходимости, и потому положительное; оно существеннее математической отвлеченности, и потому индивидуально-определенное, историческое». Все системы новейшей философии преследовали единственно развитие законов умственной необходимости. «Весь результат такого мышления мог заключаться только в познании *отриц тельном*; ибо разум, сам себя развивающий, сам собою и ограничивается. Познания отрицательные необходимы, но не как цель познавания, а только как средство; они очистили нам дорогу к храму живой мудрости, но у входа его должны были остановиться. Проникнуть далее предоставлено философии положительной, исторической, для которой теперь только наступает время; ибо теперь только довершено развитие философии отрицательной и логической»[234]. И в этом Киреевский усматривает стремление приблизить науки к жизни. Но в этих же словах содержится и вся его позднейшая философия. Не на логическом рассудке он ее строит, а на вере, сердце, чувстве и воле[235]. В этом он видит то живое, существенное, что кажется ему преимуществом России перед Западом.

Сомнительно, обратился бы Киреевский действительно к вере, если бы Шеллинг не подал в этом примера? Я считаю, что и в этом нельзя недооценивать влияние Шел-

[234] *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 92–93.

[235] Ср.: *D. Čyževśkyj*. Hegel in Rußland. S. 159.

[Содержание]

линга. Киреевский поставил на место христианской веры Шеллинга православную веру, которая открывается в сочинениях отцов церкви православной веры, и тем самым нашел исходный пункт для своего славянофильства. В «Девятнадцатом веке» это замещение еще не осуществлено. Здесь Киреевский — совершенный западник. В дальнейшем ходе развития Киреевского интересно провести параллель с Чаадаевым, ставящим на место православной веры веру католическую и соответственно приходящим к другим результатам. Но в принципе оба совершенно согласны. Западник и славянофил не только в этом пункте исходят из одинаковых предпосылок.

Перед завершением рассмотрения Киреевского моя задача будет состоять в том, чтобы проследить обнаруженный мотив и его постепенное усиление в более поздних сочинениях, относящихся к периоду после его обращения. Хронологически следующая философская статья Киреевского «В ответ А. С. Хомякову»[236] ясно показывает поворот к славянофильству. Сравнивая выраженные здесь взгляды с воззрениями предыдущей статьи, можно показать почти везде прямые противоречия.

В 1845 году следует «Обозрение современного состояния литературы». Европа ищет убеждение. Логические системы не приносят удовлетворения. Шеллинг является тем, чья философия указывает дальнейший путь. Пусть его философия находит мало сочувствия у современников, но они забывают, что «новотворческая мысль вековых гениев» должна быть в разногласии с ближайшими современниками[237]. «Если и правда, что новая система Шеллинга в той особенности, в какой она была им изложена, нашла мало сочувствия в теперешней Германии, то тем не менее его опровержения прежних философий, и преимущественно Гегелевой, имели глубокое и с каждым днем более увели-

[236] 1839 г.

[237] *И. В. Киреевский.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 128.

чивающееся действие». Неудача его — лишь мнимая, необходимость выхода за пределы гегелевской философии уже ощущается некоторыми великими мыслителями[238]. Результатом обозрения западной литературы по философии является следующее: «Философия в последнем окончательном развитии своем ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозрительное единство. Отдельные западные народности, достигнув полноты своего развития, стремятся уничтожить разделяющие их особенности и сомкнуться в одну обще-европейскую образованность»[239]. И в этом последнем выводе можно было бы увидеть отражение мысли Шеллинга[240]. Развитие «мысли» в народе от самого низкого слоя до самого высокого как произведение внутреннего самопознания соответствует развитию абсолютного духа у Шеллинга[241].

Статья «О характере просвещения Европы [и о его отношении к просвещению России. (Письмо к графу Е. Е. Комаровскому)]» сразу начинается с той мысли, что сам разум приходит к осознанию своей ограниченности. После неудачи попыток прийти на этом пути к высшему познанию появились самые абсурдные и противоречивые системы, стремившиеся средствами разума выйти за пределы разума. Если Фихте доказал, что внешний мир есть только «мнимый призрак воображения» и что в самом деле существует только одно саморазвивающееся я, то Шеллинг развил «противоположную сторону гипотезы, т. е. что хотя внешний мир действительно существует, но душа мира есть не что иное, как это человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке»[242]. Гегель укрепил и распространил этот вывод до по-

[238] *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 126.
[239] Там же. С. 142.
[240] *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 587–590.
[241] *И. В. Киреевский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 147.
[242] Там же. Т. 1. С. 197.

следней полноты и ясности результатов и «дал возможность тому же Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления»[243]. Таким образом, и перед Западом стоит задача обращения к вере, что Россией уже давно проделано в глубоких и для немецких профессоров непонятных сочинениях благочестивых отцов[244].

Обратимся к последнему сочинению Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Здесь рассматривается ход истории философии, чтобы во всех системах доказать недостаточность разума. Это не в первый раз разум стоит с гегелевской системой на вершине своих познаний, помимо которых никакого пути уже нет. Точно так же было с аристотелевской системой, завершившей развитие античной философии. Дальнейший путь там указало христианство, оставляя в стороне логический разум. Сейчас философия веры должна вернуться к чистым источникам христианства, содержащимся в православной церкви. Шеллинг чувствовал эту необходимость, но, не оценив правильно сочинений отцов церкви, пытался изобрести новую философию откровения. В этом, по мнению Киреевского, величие Шеллинга. Даже если этот путь был ложен, постановка проблемы гениальна. Последняя философия немецкая начата была Шеллингом, «им утверждена на своем новом основании, им развита во многих отдельных частях, им вместе с Гегелем введена в общее сознание Германии». Потому Шеллинг и мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственной мыслью[245]. Характерно, как часто Киреевский употребляет в только что приведенных работах слово «отрицательное» применительно к философскому мышлению, чтобы противопоставить ему «положительное» мышление веры. Здесь влияние Шел-

[243] Там же. С. 193.
[244] Там же. С. 203.
[245] Там же. С. 260.

линга обнаруживается в словоупотреблении. У самого Шеллинга, полагает Киреевский, истинной является его отрицательная философия, в то время как положительная — ложной. Но мысль этой положительной философии — результат того, что «Шеллинг..., по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия, принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями»[246]. Это и заставляет Киреевского верить, «что философия немецкая, в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»[247].

История и религия являются областями, интересующими Киреевского. Эстетика Шеллинга не оказала на него почти никакого влияния, что проявляется, например, в недостаточно высоко оцененной и противоречиво понятой миссии поэта и ясно вступает в противоречие с другими шеллингианцами. Очень своеобразным остается также утверждение о том, что понятие умственного созерцания в первой системе Шеллинга «не имеет существенного значения»[248]. Если бы Киреевский развил свою собственную философию, то ее исходным пунктом была бы несомненно «отрицательная» философия Шеллинга[249].

[246] *И. В. Киреевский.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 261.

[247] Там же. С. 264.

[248] Там же. С. 260.

[249] Киреевский опубликовал в 1845 году резюме одной речи Шеллинга о значении головы Януса, которое, однако, не добавляет ничего нового к его отношению к Шеллингу. См.: *И. В. Киреевский.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 92–103. Идеи Шеллинга представляются им на основе различных газетных статей.

III. Н. Полевой и М. Погодин

Николай Алексеевич Полевой (1796–1846) оказал значительное влияние на развитие русской духовной жизни. Не своей одаренностью писателя или мыслителя, а редактированием журнала «Московский телеграф» (1825–1834), в течение какого-то времени бывшего наиболее читаемым изданием. Полевой был хорошим журналистом. Умел сделать свой журнал интересным, но не следовал, подобно «Мнемозине», одному духовному направлению. Представлял главным образом французский романтизм, но, поскольку, по словам Козмина[250], его ум не имел от природы философского направления, он и не мог проникнуть в глубины немецкого идеализма. «Вместо основательного знакомства с теорией Шеллинга, Полевой ограничился... эклектицизмом французского философа Виктора Кузена»[251]. Но Кузен находился под сильным влиянием Шеллинга и Гегеля, так что временами и у Полевого можно столкнуться с гегелевскими мыслями. Шеллинг вполне благоволил к философии Кузена, во-первых, потому что она служила распространению его собственной философии, а, во-вторых, потому что Кузен никогда не скрывал, что заимствует свои мысли из систем Шеллинга и Гегеля. Шеллинг даже защищал его в «Баварских анналах» (1833, № 135) от своих собственных соотечественников, упрекавших его в эклектицизме. Эта статья Шеллинга была затем в 1835 году напечатана в «Телескопе» Надеждина. Полевой, естественно, пытался защищать Кузена и его эклектицизм, более того — даже дать принципиальное оправдание эклектицизма. Но он и сам, по-видимому, испытывал неуверенность от собственного преувеличения, утверждая, что «французская философия

[250] *Н. К. Козмин*. Н. А. Полевой. С. 267.

[251] О Кузене см.: *P. Janet*. Victor Cousin. 1885. *M. Kronenberg*. Moderne Philosophen. München 1899. *J. B. Meyer*. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1856. Bd. 32.

еще никогда не достигала такой высокой степени философского познания, какого достигла с Кузеном»[252].

Таким образом и Полевого следует назвать эклектиком. Он говорит обо всем, помещает статьи из всевозможных областей, но ни одна из них не обнаруживает глубины или хотя бы одного действительно до конца логически продуманного вывода. Блестящую характеристику его деятельности дает Аполлон Григорьев: «Статьи о Гете, о Байроне и других корифеях современной тогдашней литературы, ознакомление читателей с судьбами литератур романских, культ Шекспиру, Данту и прочее... переводы Гофмана, разборы всего нового в юной французской словесности, смелое благоговение перед Гюго, наконец, возможные толки о государственных устройствах цивилизованных народов и посильные, положим, хоть и по Кузену, толки о Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле; перехват всякой новой живой мысли, сочувствие всякому новому явлению в жизни и искусстве, азартное увлечение всяким новым мировым веянием — вот что такое "Телеграф"»[253]. Все-таки при всей разносторонности ничего не доводилось до конца, и поэтому нельзя говорить о шеллингианстве Полевого. Он был дилетантом во всех областях. Но, конечно, Чернышевский[254] заходит слишком далеко, утверждая, что ни Полевой, ни другие противники Надеждина не знали немецкой философии и вообще не могли понять ее. К «другим противникам» Надеждина это определенно не относится.

Из-за своей разносторонности Полевой часто подвергался насмешкам, например, в остроумной «сказке для детей» Пушкина: «Алеша, — написано там, — был очень не глупый мальчик, но слишком ветрен и заносчив. Он ничему

[252] Московский телеграф. 1827. № 17. [К сожалению, цитату пришлось дать в обратном переводе с немецкого. — *В. Я.*]

[253] *А. Григорьев.* Полн. собр. соч. и писем в 12-ти томах / Под ред. В. Спиридонова. Т. 1. Пг., 1918. С. 59.

[254] *Н. Г. Чернышевский.* Берлинское собр. соч. Т. 2. С. 142.

не хотел порядочно научиться». Это привело к тому, что он прослыл невеждою, и все его товарищи смеялись над ним. Иногда «учитель бранил его за вокабулы, Алеша отвечал ему именами Шеллинга, Фихте, Кузена, Геерена, Нибура, Шлегеля и проч.»[255].

Полевой был введен в кружок шеллингианцев, сложившийся вокруг Раича, М. П. Розбергом, учеником Давыдова. Первым знакомством с Шеллингом, согласно запискам его брата[256], он был обязан В. П. Андросову, «неистовому шеллингианцу».

Но он был не вполне согласен с «любомудрами»[257]. Используя даже Аста и Штуцмана и признавая авторитетом Кузена, он, с другой стороны, все же находит, что «ничего нет забавнее теоретиков, которые сводят умствование человеческое в чернилицу какого-нибудь Шеллинга или Гегеля, находя хаос человечества на Востоке, младенчество в Греции, юность в Риме, лета буйных страстей в средних веках и умную старость в нынешней Европе, которой головою полагают Германию»[258]. (Кстати, никто из последователей Гегеля и Шеллинга не утверждал этого.) Поверхностность Полевого можно лучше всего пояснить цитатой из его статьи «“Борис Годунов”. Сочинение Александра Пушкина». Полевой сожалеет о духовном упадке Германии. «Гении Германии, — пишет он, — исчезли; философия распалась на части; поэзия запела старинную легенду; музыка заиграла народную песню; изыскания обратились на древности отчизны. Гете и Уланд, Гофман и Шопенгауэр, Шеллинг и Гегель, [...] — неужели это один и тот же мир, одна и та же Германия?»[259] Странным кажется противопоставление имени Шопенгауэра Гоф-

[255] *А. С. Пушкин.* Ветреный мальчик // А. С. Пушкин. Полн. собр. соч. в 6-ти томах. Берлин: «Слово», 1921. Т. 6. С. 152.

[256] *Кс. Полевой.* Записки о жизни и сочинениях Н. А. Полевого. СПб., 1888. С. 89.

[257] *Н. К. Козмин.* Н. А. Полевой. С. 266.

[258] *Н. А. Полевой.* Очерки русской литературы. СПб., 1839. Ч. I. С. 383.

[259] Московский телеграф. 1833. Т. 49.

ману. Полевой определенно не читал ни одной его строчки, точно так же нельзя было при некотором знакомстве с Гегелем характеризовать его как регресс по сравнению с Шеллингом, тем более, что и сам Полевой распространял идеи Гегеля, правда, взятые от Кузена.

Временами Полевой говорит о «великом деле» Шеллинга и видит в нем завершение определенного периода развития философии: «В философии реализм Локка и материялизм энциклопедистов заменили разрушающий их трансцендентализм Канта, неясный, но высокий (!) идеализм Фихте и умиряющий, новоплатонический идентитет Шеллинга»[260]. Но уже в 1832[261] году Полевой считал естественным, что человечество не остановится на Шеллинге. Он считает, что уже на вершине господства Шеллинга можно было предвидеть, что он «закончит мистицизмом». Поэтому он и предпочел не впадать во «тьму мистицизма», но, невзирая на «величие дела» Шеллинга, придерживаться Кузена, который, как он сам говорит, обладал удивительным искусством излагать свои мысли и способностью быть понятным даже для неопытного человека[262].

Самой значительной статьей Полевого является его рецензия на книгу Галича «Опыт науки изящного», вышедшая в «Телеграфе» (1826, т. VIII и IX[263]). И здесь не найти ни одной самостоятельной мысли, но натурфилософия Шеллинга изложена довольно хорошо[264], причем остро разрабатывается именно ее величайшая заслуга — мысль о развитии. Аналогии также вполне шеллингианские: «В природе ничто не мертво, ибо то, что мы называем у зверей мертвым, а у растений и минералов уничтожением, есть только пере-

[260] *Н. А. Полевой*. Очерки русской литературы. Ч. I. С. 149.

[261] Московский телеграф. № 17. С. 118.

[262] Там же.

[263] *Н. А. Полевой*. «Опыт науки изящного», начертанный А. Галичем... // Московский телеграф. 1826. № 6. С. 126–140; № 7. С. 215–248; № 8. С. 316–333; № 10. С. 120–145.

[264] Там же. Т. 8. С. 232.

ход в другие формы. Вся природа пронизана жизнью. Непрекращающееся стремление смены форм, саморазрушения и возрождения есть вещественная жизнь природы». Затем следует множество аналогий[265]. Мысль о развитии выражается, например, в следующих словах: «...вспомним еще раз, что во всех веществах видно постепенное возвышение совершенства и, так сказать, развитие способов жизни, постепенное прибавление новых сил и действий жизни»[266].

Все, что Полевой говорит об эстетике, не обязательно сводить к влиянию Шеллинга, хотя говорится это в духе Шеллинга. Полевой пользовался главным образом, вероятно, Гёрресом. Но взглядам Шеллинга противоречит несогласие Полевого с утверждением Галича, что изящное является само для себя целью. Правда, позднее он опять утверждает, что мир поэзии, как и мир действительной природы, является самоцелью. Но при этом утверждение, что действительный мир является самоцелью, не соответствует ни духу Шеллинга, ни вообще романтизма.

Очень характерно и следующее место, несомненно восходящее к Шеллингу: «Но как производится удивительный механизм соединения вещественно-духовного мира, ум человеческий никогда нам не объяснит, ибо он не знает ни начала, ни окончания его. Это открывает нам святая вера. Ум, исследуя наукой только законы, благоговеет перед творцом своим и святым его откровением. Одна буйная полуфилософия восстает против власти»[267]. И у Полевого мы в конце концов находим довольно немотивированное преклонение перед религией, ибо где же останется тождество, если существует еще создатель, перед которым должен благоговеть разум?!

Полевой распространял некоторые идеи Шеллинга, но сам он никогда не был шеллингианцем. Его поверхностность помешала ему действительно понять Шеллинга.

---

[265] Там же. Т. 17. С. 118.
[266] Там же.
[267] Московский телеграф. Т. 8. С. 247.

Мало понимания, но много воодушевления нашли идеи Шеллинга у издателя третьего значительного журнала сторонников романтизма «Московский вестник», историка Михаила Петровича Погодина (1800–1875). В отличие от «Телеграфа» Полевого, «Московский вестник» собирался заниматься немецкой литературой. Погодин, собственно говоря, должен был руководить только редакционной частью, философские и критические статьи брали на себя В. Одоевский, Веневитинов, Шевырев и другие члены кружка шеллингианцев. Дал свое согласие на преимущественное участие и Пушкин. В такой ситуации казалось, что этот журнал сможет затмить «Телеграф». Но обстоятельства сложилась так, что надежде этой не суждено было сбыться. Большинство сотрудников переехало в Петербург, и в конце концов Погодин остался в полном одиночестве. Но он не обладал разносторонностью Полевого, которая, несмотря на недостаток глубины, обеспечила последнему успех «Телеграфа».

Погодин был историком, и свой «Вестник» он также ориентировал на историю. Допускавшиеся им к изданию философские статьи были неясны, потому что его выбор был вряд ли удачен. Полевой был прав, советуя ему «исключить из журнала слишком темные теории наук и литератур»[268].

Погодин издал в «Московском вестнике» свои «Исторические афоризмы», возникшие под сильным влиянием философии Шеллинга. Шеллингианцем он был не с самого начала. Мы видели, что он назвал «дичью» шеллингианское предисловие к «Логике» Давыдова. Но судьба постоянно сводила его с шеллингианцами[269]. Сначала он отнесся к ним с подозрением, полагая, что они не понимают и сотой доли Шеллинга[270] и хотели бы все вывести из нуля. Но в конце концов он все же увидел, что его незнание Шеллинга вы-

[268] Московский телеграф. 1828. Т. 19. С. 137.
[269] В 1821 году он стал учителем Благородного пансиона.
[270] *Н. Барсуков*. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 2. С. 206.

глядит как недостаток образованности. И поэтому смягчил свою оценку, говоря, что и через закопченное стеклышко видно солнышко[271]. От этого незнания страдало и его самолюбие. В кругу своих друзей, дебатировавших о философии, он вынужден был молчать. «О стыд! — записывает он в своем дневнике 1824 года, — я опять ни слова»[272]. Тогда Погодин все же позволил друзьям ввести себя в тайны шеллинговой философии, и вскоре его пренебрежение превратилось в восторженное почитание. Еще в 1822 году Погодин полагал, что разум должно подчинять вере[273]. Но в 1823 году он уже сомневается: «Развернул Филарета, — Бог в природе, как душа в теле. Весьма ясное в себе понятие в отношении к настоящему моменту человека, но после? Опять темно! Человек умирает: как же продолжить сходство? Приняться, приняться за шеллингову философию»[274]. Но кажется, и он не объяснит человеку, кто он есть и для чего? Что есть вечность и т. д.? — Милюков, по-видимому, прав, считая, что изучение Шеллинга было у Погодина не более чем «переворачиванием» в «Истории философских систем» Галича.

В 1825 году Погодин говорит, что «чувствует систему шеллингову, хотя и не понимает ее»[275]. Но влияние друзей поддерживало это вдохновенное чувство, ибо во время их встреч говорилось, например, о «небесном состоянии», в котором была душа Шеллинга, когда он постиг свою систему[276]. Погодин хочет написать эпическую поэму «Моисей», в которой собирается поэтически развить систему Шеллинга. Он носится с планом «Взгляда на историю человеческого рода», который намеревается «с благоговением» посвятить Шеллингу.

---

[271] Там же. [С. 207.]

[272] *П. Милюков*. Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913. С. 263.

[273] Там же.

[274] *Н. Барсуков*. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 2. С. 220.

[275] *П. Милюков*. Главные течения. С. 263.

[276] *Н. Барсуков*. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 1. С. 249.

Этот обзор должен был развить мысли, позднее вошедшие в «Исторические афоризмы». Речь идет о следующих мыслях: «Природа есть незрелый разум, говорит Шеллинг, — пишет Погодин в своем дневнике, — все творения образуют цепь, из коих в каждом следующем повторяются все предыдущие и вместе является новая степень»[277]. «Человек есть венец всего творения. В нем отразилась вся природа. Что прекрасно можно применить к Истории; события должны составлять такую же цепь: в каждом следующем повторяются все предыдущие. Вот точка, с которой смотреть на Историю. Вот предмет для развития»[278]. Как выяснится позднее, эту мысль Погодина ни в коем случае нельзя назвать удачной. Но его увлечение Шеллингом растет, как мы можем проследить по его дневнику. Он мечтает поехать в Германию. Влекут его туда «могилы Шиллера и Гердера и лекции Шеллинга». Он хочет представиться Шеллингу и просить его, чтобы тот просветил его «для пользы целого Севера». «Я добр, — собирается он сказать Шеллингу, — люблю науку, просветите меня. Возбуждается во мне сильно потребность заниматься философией»[279]. Когда В. Обленский, член кружка Раича, приносит ему натурфилософию Шеллинга, Погодин «прыгает» от радости. Он начинает перевод речи Шеллинга «Об отношении изобразительных искусств к природе», но посреди лирических излияний воодушевления в своем дневнике Погодин замечает, что сегодня он пойдет в церковь, чтобы приобщиться святых тайн[280]. Как известно, позже Погодин столь сильно отстаивал взгляды правительства на православную веру и величие России, что ему возражали даже славянофилы. Поэтому мысли, высказываемые им в «Исторических афо-

[277] Чуть ли не дословно Шеллинг. Ср.: V основной раздел «Системы трансцендентального идеализма».

[278] *Н. Барсуков*. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 1. С. 279–280.

[279] Там же. С. 279.

[280] Там же. С. 280.

ризмах», есть плоды лишь временного шеллингианства, которое к тому же было и неглубоко понято. Погодин избрал форму афоризмов, чтобы быть свободным от обязанности дать взаимосвязанную систему. Современники это хорошо почувствовали, так что «Афоризмы» доставили ему много насмешек[281]. Обратимся к некоторым мыслям этого произведения, чтобы выяснить их соответствие Шеллингу.

Возникновение «Афоризмов» следует отнести, по-видимому, к 1824 и 1825 годам. В 1825 году Погодин стал профессором истории Московского университета. Общие идеи в его лекциях, составленных им по Шлецеру, обнаруживают сильное влияние Шеллинга[282]. Но «Афоризмы» выходили в «Московском вестнике» с 1827 года, а потом в виде книги в 1834 году. Нельзя назвать решение проблемы свободы воли в философии истории Шеллинга удовлетворительным. Как бы резко ни отвергал Шеллинг фатализм, и его философия истории в конечном счете приходит к фатализму. Погодин доказывает, что история есть наука, ибо ее явления подчинены законам. Мир нравственный имеет такие же законы, как и физический. Но как согласовать это со свободой воли? Погодин не в состоянии решить этот вопрос и называет его мистерией. Шеллинг решил его, сказав, что независимо от сознания человека им руководит нечто более высокое. С точки зрения конечного сознания это было бы фатализмом, но в абсолюте необходимость и свобода тождественны. Поэтому Шеллинг считал, что избежал фатализма. Философскому духу, способному встать на абсолютную точку зрения, эти взаимосвязи ясны. Погодин сделать этого не мог, и ему кажется странным, «как многие мыслители могут до такой степени обманываться своею логикой..., что почитают себя понимающими это таинство, или, по крайней мере, стыдятся, как будто, не понимать его». «Соединение или лучше тожество законов не-

[281] Там же. Т. 2. С. 140.
[282] Там же. С. 153.

обходимости с законами свободы — такое же таинство, как соединение мысли с словом, как соединение души с телом»[283]. Погодин удовлетворяется этой констатацией и безоговорочно приходит к фатализму. Под влиянием Шеллинга Погодин ошибочно склоняется к тому, чтобы выводить развитие из одного-единственного принципа, отыскивая в истории параллели и аналогии, придающие его сочинению несколько фантастический вид[284]. Влияние Шеллинга ощущается в этой работе Погодина постоянно, но мысли Шеллинга всегда либо неверно поняты, либо неправильно применены[285]. Здесь влияние Шеллинга не было благотворным. Правда, не по его вине. Шеллингианство Погодина было лишь временным внешним лоском. Его более поздние работы повествуют только о великолепной славе и блеске России и бесценной благодати царизма в такой форме, что даже в правительственных кругах это производило неприятное впечатление чрезмерностью лирических излияний.

Достойна упоминания еще статья, которую Погодин написал для «Сборника памяти князя В. Одоевского». Там он приводит некоторые интересные факты из истории шеллингианства в России. Но приводимые им данные не всегда достоверны.

Параллельно с афоризмами Погодина Милюков[286] освещает «Историю» Кастора Никифоровича Лебедева (1812–1876)[287]. Здесь мы в принципе имеем дело с теми же мыслями, что и у Погодина, только несколько более полно изложенными. В прочих отношениях об авторе почти ничего не известно.

---

283 *М. Погодин.* Исторические афоризмы М.: В Университетской типографии, 1836. С. 124.

284 Примеры у Милюкова: *П. Милюков*. Главные течения. С. 312.

285 Подробную критику можно найти у Милюкова: *П. Милюков.* Ук. соч. С. 311 сл.

286 Там же. С. 282 сл.

287 См. статью о нем в «Русском биографическом словаре».

IV. Н. Станкевич

От Николая Владимировича Станкевича (1813–1840) осталось несколько неопубликованных рукописей, несколько посредственных стихотворений и его переписка. И все же Станкевич является великим, светлым явлением в жизни русского духа, и его значение для развития русской мысли трудно переоценить.

Его влияние на современников основывалось на его «высокой, чистой душе»[288], которая всех, кто его знал, очаровывала и привлекала к нему. «И ума такого я уже не встречал потом... Его все любили, он привлекал к себе сердца... Поэзия и правда — вот что влекло всех к нему»[289]. «...Как те, так и другие при жизни Станкевича были нравственно подняты им и были, хоть на мгновение, выше себя»[290].

Его ранняя смерть ошеломляюще подействовала на всех, кто его знал. С ним, согласно Погодину, умерла «надежда науки, надежда отечества»[291], и это при том, что он не оставил после себя ничего литературно действительно значительного!

Станкевич ввел в России ясное научное мышление. Даже легко впадающую в романтическую мечтательность философию Шеллинга он пытается постичь ясно и холодно. Его великолепная переписка служит для нас свидетельством его философского развития. Первым в России он занимается философией без всякой мечтательности, без всякой фразы. Он не романтик. Его кристально ясная мысль должна была в конце концов привести его от философии Шеллинга, все же всегда содержавшей в себе зародыш иррационального, к Гегелю. Но для него философия остается строго

---

[288] Тургенев в «Рудине» о Покорском, в лице которого он изобразил Станкевича.

[289] Ср.: *Тургенев*. Рудин.

[290] *П. В. Анненков*. Литературные воспоминания. СПб., 1900. С. 371.

[291] *Н. Барсуков*. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. 5. С. 376.

отделенной от религии. Потому что «верования» составляют «интегральную часть человеческого существа»[292]. Он чувствует, что «между бесконечностью и человеком, как он ни умен, всегда остается бездна, и одна вера, одна религия в состоянии перешагнуть ее, одна она в состоянии наполнить пустоту, вечно остающуюся в человеческом знании»[293]. Не вера в церковном смысле, а детское доверие к всемогущему Богу, которого Станкевич не пытается объяснять и который витает над философскими конструкциями. «Если нельзя ничего знать, стоит работать до кровавого пота, чтоб узнать хоть это!» — и Станкевич работал. Далекий от всякой мистики, жертвой которой пали столь многие русские мыслители, он пытается ясно постичь ход мысли философских систем. В Станкевиче мы имеем дело не с оригинальным мыслителем, слишком рано умер он, кто, может быть, вместе с Веневитиновым мог бы стать основателем русской философии. Здесь же остается лишь проследить, как учение Шеллинга отражается в письмах Станкевича[294].

Предварительно сообщим кратко об образовании, полученном Станкевичем. Он происходил из богатой помещичьей семьи. Получив частное образование, он в 1830 году поступил в Московский университет. Кстати, жил у профессора Павлова, что, конечно, не осталось без влияния на его шеллингианство. Анненков пишет[295], что Станкевич познакомился с философией Шеллинга в связи с природой — у Павлова, в связи с искусством — у Надеждина. Станкевич и сам говорит, что Надеждин, какими бы несовершенными ни были его лекции, пробудил в нем любовь к прекрасному. Он даже составлял его лекции. В 1834 году Станкевич прерывает свое обучение в университете. На 1834–1837 годы прихо-

---

[292] *Н. В. Ст нкевич*. Переписка. 1830–1840. М., 1914. С. 408.

[293] *Н. В. Ст нкевич*. Переписка. Белинскому. 1834. С. 408.

[294] По отношению к Гегелю это проделано в замечательном разделе о Станкевиче в книге Чижевского «Hegel in Rußland» (S. 179–188).

[295] *П. В. Анненков*. Литературные воспоминания. С. 381–382.

дятся его более глубокие занятия философией. В 1837 году он едет за границу в Германию (Берлин) и наконец в Италию, где в 1840 году умирает от чахотки.

Как Белинский и многие другие, Станкевич прошел через шеллингианский период, затем через фихтеанский период, чтобы в конечном счете окончательно перейти к Гегелю. Пожалуй, можно предположить, что Белинский тоже прошел это развитие под влиянием Станкевича, которое было несравненно бóльшим, чем влияние Надеждина.

Как уже упоминалось, Станкевич познакомился с философией Шеллинга через Надеждина и Павлова. Но только в 1834 году, покинув университет, он начинает читать Шеллинга. До этого его знакомство с Шеллингом можно отметить, вероятно, в следующих словах его писем: «Если верить эстетическому замечанию, что чувство изящного сопровождается стремлением к бесконечному (ну, к чему бы то ни было), которое делается сладким чрез надежду соединения, то не знаю, как назвать мое ощущение»[296]. Характерна, кстати, надежда, которую выражает Станкевич в связи с назначением Шевырева профессором, что он, пожалуй, уничтожит «безотчетный трансцентализм», который «некоторых из наших собратьев» держит в своих объятьях, а тем самым пробудит и «веру в науку». И в этом видно, что Станкевич хотел заменить мечтания о философии (как говорит Чижевский) изучением философии.

В письме от 19 сентября 1834 года к Неверову[297] он затем пишет: «Прочел я “Систему трансцендентального идеализма”, понял целое ее строение, тем более, что оно было мне наперед довольно известно, но плохо понимаю “цемент”, которым связаны различные части этого здания и теперь разбираю его понемногу. Не смейся! — это одушевляет меня к другим трудам, ибо только целое, только имеющее цель, может манить меня. Например, если бы я не читал “Практической

[296] *Н. В. Ст нкевич*. Переписка. Неверову. 1833 г. С. 215.

[297] Януарий Неверов (1810–1893) — друг Станкевича и Грановского.

философии" Шеллинга, я бы никогда не принялся с такой охотой за историю, как примусь за нее теперь. Прошло время, когда блестящая мысль была для меня истинною, но потребность веры становится сильнее и сильнее, а постепенное воспитание человечества есть одно из сладчайших моих верований. И как отрадно видеть его в согласии с бытием природы, с сущностью человеческого знания, человеческой воли! Только — или я худо понимаю Шеллинга, или мысли его о человеке оскорбительны! Полагая, что натуральное влечение одного человека (эгоизм) ограничивает свободу другого[298], он говорит, что прогрессивность в истории есть улучшение общественных отношений (законов), т.е. улучшение средств противодействовать эгоизму, уравновешивание эгоизмов чрез действие и противодействие. Он исключает из истории науки и искусства и допускает только по степени их влияния (больше вредного, по его мнению) на правление. Мне больше по сердцу мысль Гизо — представить в истории постепенное развитие человека и общества. Но довольно! Может быть, и очень может быть, что я несправедлив к Шеллингу, не понимая его и говоря такие вещи; он пробудил много интересов во мне»[299]. Мы здесь действительно замечаем, что Станкевич не совсем понял идею Шеллинга об осуществлении общей конституции права. Заметно, что занятия философией истории Шеллинга для него нечто новое, он должен прокладывать себе путь к ней сам.

16 октября Станкевич пишет, что прочел систему Шеллинга во второй раз, «а почему и для чего, о том следуют пункты» (подражание Станкевича Гоголю!). «Я имею, я составил себе понятие об истории, но как же узнать мнения об этом предмете таких людей, как Шеллинг? И ради истории я бьюсь над его Теоретическою Философией, с которой в тесной связи находится и Практическая, где он трактует об истории. Теперь я гораздо более понимаю Шеллинга, не-

[298] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 582.
[299] *Н. В. Ст нкевич.* Переписка. С. 290–291.

жели в первый раз, хотя и потею иногда. Мне часто непонятен только ход его мышления (das Verfahren). Система для меня уясняется, но мне не нравится немножко его Я (всеобщее), из которого он как-то слишком механически выводит разумение: я хотел бы, чтобы разум предшествовал всему. Но поелику постройка эта происходит до создания *времени*, то я, вследствие моей душевной потребности, имею право признать, что это Я в безначальности современно разумению. Я предвижу, что история должна получить высокое значение на основании этого учения: это — природа, творимая вторым разумением, природа, творимая с сознанием, ибо первая природа сотворена необходимо (по Шеллингу). И философия истории к практической (философии воли) относится как натуральная (философия природы) к теоретической (философии знания)»[300]. Здесь оценка Шеллинга уже совершенно верная. Высокое значение, которое должна была приобрести лишь бегло рассматривавшаяся в «Системе [трансцендентального идеализма]» философия истории, Станкевич предвидел совершенно правильно. Слабым местом системы Шеллинга действительно является «ход мышления», часто ради систематики производящий впечатление вымученности и неясности. Ничего нельзя возразить и против одновременности «Я» и разума.

30 ноября Станкевич пишет, что закончил Шеллинга и «отложил надолго, очень надолго». «Не получилось не читать его, и нужно было; чему-то можно у него научиться». Но уже в марте 1835 года он вместе со своим другом Ключниковым опять читает Шеллинга, потому что хочет вполне понять его, ясно увидеть ту точку, до которой мог дойти ум человеческий в своей жизни. Он приходит к пониманию того, что истина философских систем относительна — все основано на методе. Шеллинг показал, до чего может дойти ум человеческий, основанный на чистом самосознании и интеллектуальном созерцании. «Выше возможна одна

[300] Там же. С. 293.

только ступень (может быть, еще будут системы, но, кажется, полнее, смелее, выше этой, едва ли будет) — проникновение этой системы религией или религии этой системою. Она может развиться в чистое христианство. Но об этом на словах, да и надобно еще изучить получше Шеллинга».

Выраженное здесь пожелание о соединении философии и религии Станкевич рассматривает как идеал. Он в него не верит. Всегда создается впечатление, что христианство и изучение философии остаются постоянно разделенными. Но то, что и Станкевич только в философии Шеллинга видел возможность соединения с религией, еще раз является подтверждением того взгляда, что именно это родство повлияло на распространение этой философии в России.

Блестящее изложение шеллинговской системы находим в письме от 10 ноября 1835 года. Кант указал философам задачу: отыскать начало и возможность знания. «Шеллинг взялся за решение этого вопроса. С строгою последовательностью отыскал он, что основное начало нашего знания есть самосознание. Оно выше всего, ему нет причины, оно не доказывается, а чувствуется и служит опорою всякому другому знанию. Из этого начала (Я = Я) он должен был построить все человеческое разумение по закону необходимости и нашел, что между чистым отрешенным самосознанием и полным разумением лежит целая природа, как необходимое звено, как условие, под которым простое самосознание может развиться в полное разумение. Он исследовал одно только знание, но как будто мимоходом решил происхождение природы»[301]. В том же письме Станкевич защищает Шеллинга от упреков в уступках католицизму. «Он был велик и едва ли может упасть так глубоко», чтобы искажать свои идеи ради расчета.

Совершенно в духе Шеллинга Станкевич пишет о философии: «Философия не есть наука в ряду наук, но высочайшая из всех, служащая им основанием, душою и целью»[302].

[301] *Н. В. Ст нкевич*. Переписка. С. 338.
[302] *Н. В. Ст нкевич*. Переписка. Неверову 19 октября 1836 г. С. 583.

О Шеллинге идет речь в письме от 12 ноября, адресованном Михаилу Бакунину. Кант — основание Шеллинга и в трансцендентальной, и в натуральной философии. Он «своею сухою критикою приготовил поэзию Шеллинга». Шеллинг заметил сходство законов природы с законами человеческого ума, и это сходство привело его к предположению общего начала тех и других. Затем еще раз следует ясная передача идей Шеллинга: «Вся природа есть лестница, по которой *я* идет к полному разумению в человеке. Человек свободною волею прерывает ряд необходимых действий, и с первым актом воли начинается новое создание. История есть вторая природа, творимая человеком. В искусстве, в изящном творчестве человек уравнивается с абсолютом; он возвращается в первоначальное тождество, сознательное существо творит без сознания»[303]. «Природу Шеллинг построил мимоходом: она — гостиница, стоящая у него на пути от самосознания к разумению. Впрочем, гостиница прекрасная. Сам государь, ум человеческий, изволит ехать по этой дороге из старой столицы своей *я р вно я* в новую резиденцию на немецкий манер: *полное р зумение*»[304]. «Шеллинг и так уже составил часть моей жизни; никакая мировая мысль не приходит мне иначе в голову, как в связи с его системою»[305]. Это Станкевич пишет в 1835 году, уже начав изучать Канта, чтобы затем через Фихте окончательно перейти к Гегелю.

Отправляясь за границу, Станкевич уже отошел от Шеллинга. Но почитание его сохранит навсегда. Еще в 1836 году он пишет, что после знакомства с ним у него оковы спали с души[306]. В 1839 году он еще собирается ехать через Мюнхен, чтобы иметь возможность поговорить с Шеллингом, но довольно легко отказывается от этого маршрута. В 1840 году,

[303] Там же. С. 585.
[304] Там же. С. 589.
[305] Там же.
[306] Там же. С. 450.

незадолго до смерти, Станкевич хвалит самого крайнего гегельянца Фейербаха, между прочим, следующими словами: «Es ist Etwas vom alten Schelling in ihm, aber ohne Phantasterey» [«В нем есть что-то от старого Шеллинга, но без фантастики»]. (Станкевич пишет здесь по-немецки.)[307]

Предложенное здесь сопоставление суждений Станкевича о Шеллинге не оставляет никакого сомнения в том, как интенсивно и прежде всего сколь научно Станкевич занимался его философией. В сравнении с его письмами другие шеллингианские статьи являются лишь фразами, при чтении которых никогда не чувствуешь, что писавший действительно был проникнут философией, которую провозглашает. Если Станкевичу и не было суждено выступить с собственным великим произведением, то мысли свои он все же передал двум великим представителям истории русской литературы: Кольцову и Белинскому. Оба они были подвержены влиянию в первую очередь шеллингианского периода Станкевича. Белинский несомненно перенял и многие из чрезвычайно тонких литературных оценок Станкевича. Здесь мы будем заниматься прежде всего Кольцовым.

Алексей Васильевич Кольцов (1809–1842), быть может, так и остался бы неизвестным, если бы одна случайная встреча со Станкевичем не обратила внимание последнего на поэта. Помог Станкевич ему и в издании его стихов.

История жизни Кольцова достаточно известна. Во время своего пребывания в Москве он посещал кружок Станкевича, где, кстати, познакомился с Белинским, а ведшиеся там разговоры на философские темы побудили и его мысль обратиться к разгадке тайны природы и мира. Кольцов не был философом. Поэтому стихотворения, в которых отложилась его мысль, следует поставить гораздо ниже его чисто лирических стихов. Эти последние и сделали его одним из величайших поэтов России. Но нельзя недооценивать, как это обычно делается, и лирику его мысли.

307 *Н. В. Ст нкевич.* Переписка. Неверову 19 октября 1836 г. С. 670.

Очень интересно следить за борьбой философской мысли с религиозными убеждениями Кольцова. Победа, пожалуй, все же остается за религией. Чувствуется, что мысли причиняют ему боль, он их часто обрывает, чтобы найти примирение в молитве. Это обнаруживается сразу же в его первом философском стихотворении (Кольцов называет эти стихи «думами»), «Великая тайна» (1833). Ни природа, ни история не дают ответа на вопрос человека о смысле и будущем вселенной. В этом стихотворении уже чувствуется, что Кольцову знаком абсолют Шеллинга. Можно неясно почувствовать мистическое единое, всеохватывающее абсолютное, тождество природы и духа. Но ответ на вопрос, что же будет с природой в будущем, звучит так:

> «О, гори, лампада, / Ярче пред Распятьем! / Тяжелы мне думы, / Сладостна молитва!»[308]

«Божий мир» (1836) соединяет неясную мистику с идеями Шеллинга. Но здесь имеет место попытка примирения философии с религией. Не удивительно, что она завершается мистикой:

> «Отец света — вечность; / Сын вечности — сила; / Дух силы есть жизнь; / Мир жизнью кипит».

Солнце и месяц — образы и отражения триединого Бога. Днем оно поверяет всемирную жизнь, ночью он ее сторожит, когда тьма благославляет сном землю.

> «В царстве Божьей воли, / В переливах жизни — / Нет бессильной смерти, / Нет бездушной жизни!»[309]

---

[308] *А. В. Кольцов*. Полн. собр. соч. Академическая библиотека русских писателей. СПб., 1911. С. 61.

[309] *А. В. Кольцов*. Полн. собр. соч. С. 71–72.

Ярмерштедт[310] предполагает, что в начале этого стихотворения отражается натурфилософия в манере Велланского и Павлова. Но не замечает, что у них нет сильной и подлинной религиозной тенденции Кольцова. Кольцов, конечно, слышал от Станкевича о мистицизме Шеллинга и хотел попытаться соединить натурфилософию и мистику. Последняя строфа определенно передает идею о мировой душе.

К тому же году относится «Неразгаданная истина» (1836)[311]. «Обыденный рассудок считает случайность событий и действий обоснованной прежде всего случайностью индивидуумов»[312], — пишет Шеллинг. Это учение о случайности, эмпирической случайности, «являющейся не чем иным как своего рода продлением случайности с помощью перемещения необходимости в бесконечность» [313], находит свое выражение в этом стихотворении. Но Кольцов не поднимается, как Шеллинг, к более высокому рассмотрению истории, чтобы иметь возможность оправдания случайности. Безнадежность и бессмысленность этого господства случая заставляет его лишь подсечь крылья дерзкому сомненью и проклясть усилия разгадывать тайны Провидения.

Ум наш не шагает
Мира за границу;
Наобум мешает
С былью небылицу[314].

Таким образом, и здесь тоже прекращается постановка вопросов. Ум бессилен, вера всесильна.

---

[310] *В. К. Ярмерштедт.* Миросозерцание кружка Станкевича и поэзия Кольцова. Из истории литературно-философского движения в России // Вопросы философии и психологии. Март 1894. Т. 2. С. 162–181.

[311] *А. В. Кольцов.* Полн. собр. соч. С. 72–73.

[312] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 291.

[313] Ebenda.

[314] *А. В. Кольцов.* Полн. собр. соч. С. 73.

В «Великом слове» (1836)[315] человек характеризуется как «воплощенный дух» с отсветом свободы и светлой мысли во взоре. Когда его ум озаряется светом, человек помрачает все на свете («Человек», 1836)[316]. Но следующее стихотворение «Молитва» (1836)[317] отказывается от вопросов. Как высоко ни стоит человек,

На точку начала
И цели творений
Творец всемогущий
Накинул завесу,
Наложил печать —
Печать та навеки,
Её не расторгнут
Миры, разрушаясь...

А стихотворение «Вопрос»[318] (1837) снова полно вопросами, обращенными к Творцу.

В эту глыбу
Земляную
Сила неба
Жизнь вложила
И живет в ней
Как царица!
С колыбели —
До могилы
Дух с землею
Ведут брани:
Земь не хочет
Быть рабою —

[315] Там же. С. 75.
[316] Там же. С. 73.
[317] Там же. С. 77.
[318] Там же. С. 92.

И нет мочи
Скинуть бремя;
Духу ж неба
Невозможно
С этой глыбой
Породниться...

Здесь явно чувствуется влияние Шеллинга.

Нередко в «Думах» выступает и вопрос о судьбе человека после смерти, который, может быть, часто составляет основу его философских вопросов. «Человеческая мудрость»[319] показывает нам также бессилие человеческого ума. Человек не может перестроить природу своей мыслью, хотя он и обладает бездной сил и идей, хотя он и один, и всё и есть везде, он все же остается лишь рабом пространства и времени:

> «Все, что есть, — все это Божье; / И премудрость наша — Божья».

«Царство мысли» (1837)[320] — не что иное, как поэтическое изображение идеи Шеллинга об одушевленности всего сущего. Во всем открывается «вечная мысль», она живет «в глубоком сне недвижимого камня, в дыхании былинки молчаливой; [...] в судьбе народов, царств, ума и чувства, всюду — она одна, царица бытия!» Это прекрасное стихотворение — единственное, не срывающееся в религию, это система вселенной, над которой господствует, которую оживляет и в которой правит мировая душа. Обратная реакция следует в стихотворении «Перед образом Спасителя» (1839)[321]:

> «Пред Тобою мой Бог, / Я свечу погасил, / Премудрую книгу / Пред тобою закрыл...»

---

[319] *А. В. Кольцов.* Полн. собр. соч. С. 94.
[320] Там же. С. 96.
[321] Там же. С. 111.

Но эти вопросы вновь возвращаются в стихотворении «Лес» (1839)[322]:

> «О чем шумит сосновый лес? / Какие в нем сокрыты думы? / Ужель в его холодном царстве / Затаена живая мысль?... / Какая ж тайна в диком лесе / Так безочетно нас влечет, / В забвенье погружает душу / И мысли новые рождает в ней?..»

В торжественном достоинстве и тишине леса мы лучше всего познаем дух вечной жизни. В области смерти наш дух познает свое величие. Возвышенное, спокойное, как бы мертвое величие пробуждает человеческий дух и позволяет ему почувствовать свое родство с мировой душой. Уже невозможно установить, принадлежало ли это глубокое наблюдение самому Кольцову или Станкевичу. Тот же мотив всеодушевляющей, вечной мысли встречаем и в «Думе двенадцатой» (1840)[323]. Но это стихотворение в целом выражает довольно неясный идеализм. Здесь Кольцов, очевидно, не смог правильно понять или выразить какую-то философскую мысль.

До сих пор не замеченным осталось стихотворение «Поэт» (1840)[324], единственное стихотворение, в котором отразилась эстетика Шеллинга. Как звезды в небе, в душе человека возникают мысли. «Мир есть тайна Бога», «целая природа — в душе человека». «Проникнуты чувством, согреты любовью, из неё все силы в образах выходят... Властелин-художник создаёт картину — великую драму, историю царства. В них дух вечной жизни, сам себя сознавши, в видах бесконечных себя проявляет». «Ум ваш поражая, над бездушной смертью вечно торжествуя». Весь мир исчезает перед дивными созданьями всемогущей художественной мысли. В первый и последний раз здесь обнаруживается,

---

[322] Там же. С. 122.
[323] Там же. С. 135.
[324] Там же. С. 137.

что Кольцов знал эстетические идеи Шеллинга. Однако начало плохо рифмуется с концом. Если мир есть тайна Бога, тогда что же это за дух вечной жизни, сознающий сам себя и проявляющий себя в бесконечных видах? Личный Бог не согласуется с эстетическим идеализмом.

Но последняя из дум, «Жизнь» (1841)[325], отказывается от решения тайны жизни.

Это постоянное колебание между философией и верой характерно для мысли Кольцова. К влиянию Станкевича присоединяется влияние его друга Серебрянского, написавшего статью «Мысли о музыке», обнаруживающую влияние Шеллинга и вызвавшую похвалу Белинского. Он правил стихи Кольцова, но можно предположить, что его правка ограничивалась только техникой стиха. Влияние же Станкевича распространяется на его мысли.

Вторым, кто благодаря Станкевичу (правда, не исключительно) пришел к идеям Шеллинга, был Белинский.

Влияние Виссариона Григорьевича Белинского (1811–1848) на умы своего времени и на последующие поколения столь велико и столь известно, что доказывать его не приходится. Оно известно каждому специалисту. Но тем более важно рассмотреть идеи Белинского, чтобы выяснить, какие же взгляды он распространял. Беда Белинского состояла в том, что он слишком легко подпадал под чужие влияния. В его сочинениях мы находим явные противоречия, что, кстати, не отрицалось и им самим.

Как уже упоминалось, многие русские мыслители того времени прошли через три периода: Шеллинга, Фихте, Гегеля. Так же было и с Белинским. Здесь мы займемся только периодом его шеллингианства.

Нет необходимости предполагать влияние на Белинского Надеждина или же называть Надеждина его учителем, чтобы установить, где Белинский познакомился с Шеллингом. Его первая знаменитая статья «Литературные мечта-

[325] *А. В. Кольцов.* Полн. собр. соч. С. 149.

ния» вышла в 1834 году. К тому времени Шеллинг был так известен, что почти в каждом журнале можно было встретить его имя. Одоевский, Веневитинов, Павлов, Галич и другие писали о Шеллинге, и поэтому кажется странным, если Чернышевский в своей весьма ненадежной книге «Очерки гоголевского периода» говорит[326], что в это время никто, кроме Надеждина, не знал немецкой философии. Непонятным остается также утверждение, что «ни Н. А. Полевой, ни другие противники Надеждина не знали и не могли понять немецкой философии»[327]. Если под «другими противниками Надеждина» подразумеваются Булгарин и его друзья, то это, может быть, и верно, но Полевой и его сотрудники, во всяком случае, с более подлинным вдохновением относились к немецкой философии, чем Надеждин. Кроме того, Белинский дружил со Станкевичем, и этим сказано все, ибо влияния этого человека не мог избежать никто. Вопрос о Надеждине и Белинском много обсуждался. Но сейчас его можно отложить ad acta [в архив]; убедительно доказано (Филипповым и Венгеровым в его издании сочинений Белинского), что влияние Надеждина на Белинского можно свести к минимуму. Убедительно, например, сравнение их взглядов на определение поэзии или искусства (слово «поэзия» часто употребляется в смысле искусства вообще; и в этом обнаруживается влияние Шеллинга, который ставил поэзию во главе искусств). Надеждин пишет: «Поэзия имеет нравственную цель» («Литературные опасения...»), Белинский же: «поэзия не имеет цели вне себя» («Литературные мечтания»). Здесь также становится ясным, кто из них действительно был искренне проникнут философией Шеллинга. Нет необходимости в точном исследовании вопроса, откуда Белинский узнал Шеллинга.

[326] *Н. Г. Чернышевский.* Очерки гоголевского периода русской литературы // Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч. в 10-ти томах. СПб., 1906. Т. 2. С. 140.

[327] Там же. С. 142.

Философия Шеллинга висела в воздухе, ему не надо было ее искать; но Станкевичу принадлежит большое влияние, что недостаточно подчеркивалось в исследовании литературы.

Белинский не был философом. При ближайшем рассмотрении выясняется, что его оценки отчасти заимствованы, отчасти основываются на недостаточно продуманных философских положениях. Его блестящий стиль и непоколебимая вера в то, что он говорил, энтузиазм его речи часто скрывают это. Так они воспринимались особенно многими из его современников. Но более холодные оценки слышим от В. Одоевского и Самарина, которые, пожалуй, и были призваны судить: «Белинский был одною из высших философских организаций, какие я когда-либо встречал в жизни. В нем было сопряжение Канта, Шеллинга и Гегеля, сопряжение вполне органическое, ибо он никого из них не читал: он не знал по-немецки, весьма плохо понимал по-французски, а в его эпоху ничто из этих философов не было переведено по-французски. Некоторые их положения перешли к нему понаслышке, частию от учеников Павлова, знавшего впрочем лишь Шеллинга и Окена, частию от меня. Всякий раз, когда мы встречались с Белинским (это было редко) мы с ним спорили жестоко, но я не мог не удивляться, каким образом он из поверхностного знания принципов Натуральной Философии (Naturphilosophie) развивал целый органический философический мир sui generis [единственный в своём роде]. Едва имея понятие о Шеллинге только, Белинский сам собою дошел до Гегеля, ему неизвестного; т.е. в Белинском совершился своебытно тот переход, который в философском мире совершился появлением Гегеля после Шеллинга»[328]. Способность Белинского философски самостоятельно мыслить здесь сильно преуве-

[328] Из неизданных бумаг кн. В. Ф. Одоевского: Отрывки, заметки, афоризмы, автобиографические наброски и пр. // Русский архив. 1874. Кн. I. Вып. 2. С. 339–340.

личивается, но то, что Одоевский говорит о восприимчивости Белинского, очень верно. Ю. Самарин пишет о Белинском: «С тех пор как он явился на поприще критики, он был всегда под влиянием чужой мысли. Несчастная восприимчивость, способность понимать легко и поверхностно, отрекаться скоро и решительно от вчерашнего образа мыслей, увлекаться новизною и доводить ее до крайностей держала его в какой-то постоянной тревоге, которая наконец обратилась в нормальное состояние и помешала развитию его способностей»[329].

Шеллингианство Белинского продолжается приблизительно до 1837 года. Идеи Шеллинга отражаются особенно в его эстетических взглядах. Правда, иногда он дает общий обзор системы Шеллинга, но именно при этом обнаруживается недостаток философско-теоретической мысли. Часто высказывавшийся взгляд на миссию русского народа и на историю вообще я свожу, как уже упоминалось, к влиянию Гердера, поскольку цитированное место из Шеллинга недостаточно для обоснования сильного влияния.

«Весь беспредельный, прекрасный Божий мир есть не что иное, как дыхание единой, вечной идеи (мысли единого, вечного Бога), проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном разнообразии». Только человек может постигать, как велико тело этой души вселенной. Она живет беспрестанно, она творит, чтобы разрушать, она разрушает, чтобы творить. Она воплощается в солнце, в слезе младенца, в шелесте листьев, в стройных созданиях гения. — Мы видим здесь мировую душу, как ее постулировал Шеллинг. Она (идея) мудра, пишет Белинский, все предвидит, все держит в равновесии. Но среди этого пантеизма он продолжает: «Бог создал человека и дал ему ум и чувство, да постигает сию идею своим умом и знанием, да приобщается к ее жизни в живом и горячем сочувствии, да разделяет ее жизнь в чувстве бес-

[329] Цит. по: *D. Čyževškyj*. Hegel in Rußland. S. 207–208.

конечной, зиждущей любови! Итак, она не только мудра, но и любяща!»[330] Эта неожиданная христианская религиозность, которую Станкевич так резко отстранял от философии, пока он не мог их обе примирить, здесь у Белинского смешалась с абсолютом Шеллинга, а отношение этой всесозидающей идеи к Богу остается неясным. Предположить тождество невозможно, ибо Бог сначала учит человека понять эту идею. Непонятно из выводов Белинского и то, почему «идея» должна быть и любящей. Через пару строк он снова пишет, что божественная идея дала человеку ум и волю, она живет в человеке, жизнь есть действование, действование есть борьба — но бесконечное, высочайшее блаженство состоит в уничтожении «Я», в чувстве любви. Тем самым Белинский окончательно отошел от воззрения Шеллинга и ищет обоснования этики в религиозном чувстве. Но сразу же опять чувствуется влияние Шеллинга, когда он пишет, что идея проявляется в борьбе между добром и злом, любовью и эгоизмом, «как в жизни физической противоборство силы сжимательной и расширительной»[331]. Я подробно остановился на этом разделе, чтобы показать философскую неуверенность Белинского. А его эстетические оценки являются исключением. Во время его шеллингианского периода они абсолютно уверены и совершенно в духе Шеллинга выдержаны, хотя и не согласуются с только что представленными взглядами.

«Какое же назначение и какая цель искусства?.. Изображать, воспроизводить в слове, в звуке, в чертах и красках идею всеобщей жизни природы... Поэтическое одушевление есть отблеск творящей силы природы»[332]. (Выражение «отблеск» неудачно.) Затем следуют дифирамбы поэту. «Да, искусство есть выражение великой идеи вселенной в ее бесконечно разнообразных явлениях!» «Спрашиваю вас: мо-

[330] *В. Г. Белинский*. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 319.
[331] Там же. Т. 1. С. 320.
[332] Там же.

жет ли призвание художника согласиться с какой-нибудь заранее предположенною целию, как бы ни была прекрасна эта цель?»[333] Воспроизводить в слове явления всеобщей жизни природы — вот в чем суть подлинного поэта[334]. Все эти положения выдержаны в духе Шеллинга, те же взгляды мы встретим и в более поздних статьях Белинского. Венгеров находит у Белинского то противоречие, что он одновременно требует от поэта «холодности» и вдохновения, философского мышления и бессознательного творчества. Но никакого противоречия нет –Белинский просто придерживается Шеллинга. Белинский хочет сознательного размышления о предмете до творчества, в творчестве же должен господствовать бессознательный огонь и он должен наполнять героев поэта. Бессознательная деятельность не исключает способности мыслить философски. Согласно Шеллингу, поэт должен быть и философом.

Белинский приводит до 1837 года мысли Шеллинга об эстетике почти во всех своих значительных статьях, но нередко они разбросаны и в мелких рецензиях. Он заявляет о них убежденно и страстно, хотя какой-то недостаток понимания ощущается в них постоянно. Ему было нетрудно поменять Шеллинга на Гегеля, которого он потом пропагандировал с той же убежденностью. Поскольку он не читал Шеллинга, мысли его можно продемонстрировать у Белинского лишь в очень хаотичном виде. Почувствовать можно не влияние определенного сочинения, а шеллингианское настроение. Но очень часто Белинский переходит от этого настроения к привычной христианской религии, что ведет к разрыву в ходе его мысли и очень мешает. Мы видели это на примере «Литературных мечтаний». То же самое можно показать в статье «О русской повести...»[335] и некоторых других статьях. Эта статья является одной из самых значи-

[333] Там же. С. 347.
[334] Там же. С. 368.
[335] Там же. Т. 2. С. 194.

тельных статей Белинского благодаря правильной оценке Гоголя, которая для времени Белинского была совершенно новой. Кроме того, здесь яснее всего выступает влияние эстетики Шеллинга. За общими романтическими принципами, например, тем, что поэт сам создает себе законы, которых он затем должен придерживаться, следуют почти дословные цитаты из Шеллинга: «Способность (художественного) творчества есть великий дар природы (не Бога, как это было незадолго до того)... минута творчества есть минута великого священнодействия[336]; творчество бесцельно с целию, бессознательно с сознанием, свободно с зависимостью... Художник чувствует потребность творить. Эта потребность приходит к нему вдруг... независимо от его воли, ибо он не может назначить ни дня, ни часа, ни минуты для своей творческой деятельности... Потребность творить приводит за собою идею, которая залегает в душу художника, овладевает ею, тяготит ее... Художник чувствует в себе присутствие воспринятой (concue) им идеи, но, так сказать, не видит ее ясно и томится желанием сделать ее осязаемою для себя и других: вот первый акт творчества»[337]. «Теперь, кажется, легко объяснить, что такое бесцельность с целию, бессознательность с сознанием. Когда поэт творит, то хочет выразить, в поэтическом символе, какую-нибудь идею, следовательно, имеет цель и действует с сознанием. Но ни выбор цели, ни ее развитие не зависит от его воли, управляемой умом, следовательно, его действие бесцельно и бессознательно». Мы видим мысли Шеллинга, одетые в терминологию Шеллинга, и все же объяснение сознательности без сознания не является исчерпывающим, поскольку Шеллинг вкладывает бессознательное, неисчерпаемое, «бесконечное» в само произведение искусства. Ничего этого мы не находим у Белинского. Завершение статьи опять очень странное: «Свобода художника состоит в гар-

[336] *В. Г. Белинский*. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 196.
[337] Там же. С. 214.

монии его собственной воли с какою-то внешнею, не зависящею от него волею, или, лучше сказать, его воля есть вдохновение!..» «Гармония с какою-то внешнею, не зависящею от него волею» не в духе Шеллинга, по крайней мере сам Шеллинг, по-видимому, вряд ли бы захотел, чтобы его реалидеализм выражался столь явно. Но Белинский здесь определенно снова подразумевает Божью волю.

Определение гения у Белинского тоже есть определение Шеллинга: «Гений, — пишет он в статье “Стихотворения Кольцова”, — есть торжественнейшее и могущественнейшее проявление сознающей себя природы, и потому есть явление редкое... Но ежели вся цепь создания есть не что иное, как восходящая лествица сознания бессмертного и вечного духа, живущего в природе, то и служители искусства представляют собою ту же самую лествицу, которая восходит или нисходит, смотря по тому, с начала или с конца будете вы обозревать ее»[338].

В статье «О критике и литературных мнениях “Московского наблюдателя”» Белинский полемизирует с Шевыревым, который тоже занимался Шеллингом, но не был глубоким мыслителем и в конце концов попал в самый несимпатичный лагерь славянофилов. Белинский постоянно указывает на вдохновение поэта, которое от него не зависит, вдохновляя его на великие произведения. Последнее остается для него всегда бессознательным, он не может отдать себе последнего отчета в своем творчестве. Его герои верны истине поэтической, потому что не выдуманы, не придуманы, а родились сами. «А как? этого не сказал бы вам и сам поэт, если бы вы его спросили, отослал бы, может быть, вас с вашим вопросом к Шлегелю, к Сольгеру, к Шеллингу». Шевырев утверждает, что есть еще борьба искусства с наукой. В этой борьбе, поддерживающей между ними равновесие, должна заключаться жизнь искусства. Ибо при торжестве науки господствовал бы ее холодный, строгий

[338] Там же. С. 308.

закон и уничтожилась бы всякая творческая жизнь. Восторжествуй искусство, из последующего беззакония возник бы хаос. Белинский же говорит, что истинное художественное вдохновение само создает себе науку, эстетику, законам которых оно следует. Его законы как раз и означают, что творчество художника есть бесцельность с целью, бессознательность с сознанием. Гений следует этим законам бессознательно, они существуют только для того, чтобы указывать направление для вкуса публики. Шевырев постоянно говорит о средствах, чтобы сделать поэта, Белинский многократно указывает на внутреннее призвание истинного поэта.

Приведенные здесь примеры можно было бы значительно умножить. В самых мелких статьях того времени (до 1837 года) можно обнаружить мысли Шеллинга. Кстати, интересно, что довольно посредственный писатель Ушаков опубликовал в журнале «Библиотека для чтения» повесть «Пиюша», в которой высмеивается Белинский. Этот журнал находился в постоянной оппозиции к «идеалистам» и был всегда готов отождествить их с атеистами и революционерами. Белинский написал ироничный разбор этой повести, в котором вскрыл ее глупость и смехотворность. Очень несимпатичным героем этой повести является Висяша (уменьшительное имя от Виссариона, имени Белинского), который «не учился, пил и буянил в трактирах, за что и был исключен из университета» (это судьба Белинского, правда, по иным причинам). «Не правда ли, что Висяша мерзкий, негодный человек?» — пишет Белинский. «Впрочем, неудивительно, что он был таким (следует цитата из Ушакова): «Висяша судил и рядил о Фихте и о Гегеле и был так убежден в тождестве миров идеального и реального, что смело называл презренными невеждами тех, которые не понимали знаменитого тождества. В особенности пленился Висяша Шеллинговым Я». «Теперь дело, кажется, — продолжает Белинский, — очень ясно: может ли быть не буяном, не пьяницею и не нахалом человек, который чи-

тает Фихте, Гегеля и Шеллинга, рассуждает об идентитете и о Я?..» Ушаков пишет о Висяше следующее: «Мой Висяша существо не выдуманное... Нет, он существует и духом и плотью, но существует не в одном лице, а в тысяче, в сотнях тысяч лиц. Гением парит он над просвещенною Европою и силится доказать, что он не более и не менее, как дух времени, представитель успехов разума новейшего и лучшего поколения»[339].

Белинский находился под влиянием Шеллинга лишь в течение трех лет, перейдя затем к Гегелю, влияние которого было гораздо более продолжительным.

V. Западники

Из западников только Чаадаев и Герцен серьезно занимались Шеллингом.

Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856) едва ли можно назвать шеллингианцем. Его философское учение черпало из многих источников. Правда, все они носят один и тот же отпечаток: отпечаток мистики. Поэтому будет трудно сказать с точностью, откуда взята та или иная идея, поскольку философия мистиков в конечном счете все же остается одной и той же. В своей биографии Чаадаева Гершензон называет прежде всего Юнг-Штиллинга и католических мыслителей Франции, например Балланша, де Местра и Бональда. Я полагаю, что можно было бы добавить еще Якоба Бёме и некоторых склонных к мистицизму романтиков, в первую очередь Новалиса. Чаадаев владел немецким языком, так что все их сочинения он мог читать в оригинале еще во время своего пребывания за границей (1823–1826). Чистый мистицизм Чаадаева не позволил ему стать учеником Шеллинга. Он ощущал лишь веяние мистики в сочинениях Шеллинга, и его взгляды были направлены с нетерпением на обещанное

[339] *В. Г. Белинский.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 363. И Čyževškyj. Op. cit. S. 290.

большое сочинение Шеллинга, положительную философию, которую Шеллинг постоянно обещал издать как вершину своего творчества. Как известно, это обещание не было выполнено. Мы знаем философию откровения Шеллинга по его лекциям, которые были изданы из наследия. Поэтому надо учитывать, что Чаадаев не мог знать мистическую философию Шеллинга в ее окончательной версии. Первое сочинение Шеллинга, в котором совершенно ясно чувствуется мистика, «О сущности человеческой свободы» (1809), пожалуй, произвело мало впечатления на Чаадаева. Он уже далеко превзошел выраженные здесь взгляды Шеллинга. Но я думаю, что можно доказать влияние на него «Системы трансцендентального идеализма». Это сочинение Шеллинга вообще было самым плодотворным в России. Не удивительно, что Чаадаев интересовался именно той частью, которая была обращена к мистике: практической философией с проблемой свободы воли и философией истории.

Основной мыслью философии Чаадаева является высокое значение, которое он придает традиции. В развитии народа он видит развитие определенной идеи; но над всеми народами развивается великая идея всего человечества, которую Чаадаев в самом чистом виде усматривает в католичестве. Именно потому, что Россия не принимала участия в этой идее, не участвовала в ее развитии, Чаадаев видит прошлое, а также будущее России в столь мрачных красках: «Эта дивная связь человеческих идей на протяжении веков, эта история человеческого духа, — вознесшие его до той высоты, на которой он стоит теперь во всем остальном мире, — не оказали на нас никакого влияния»[340].

Можно было бы сравнить с этим часто высказываемым представлением следующие слова Шеллинга: «Однако далее такую последовательную реализацию идеала, когда к нему ведет только некое прогрессивное движение в це-

[340] *П. Я. Ч д ев.* Соч. и письма / Под ред. *М. Гершензон* . Т. 1–2. М., 1913. Т. 1. С. 77.

[Содержание]

лом, являющее собой как бы объект интеллектуального созерцания, можно мыслить лишь в применении к таким существам, которым присущ характер рода, ибо индивидуум именно потому, что он таков, не способен достигнуть идеала, идеал же... должен быть реализован». Тем самым существует история только таких существ, «которые видят перед собой идеал, недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода. Из этого следует, что каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в прогрессирующем историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны традиция или предание»[341]. Намеченное здесь Шеллингом соответствие индивидуума и народа часто встречается и у Чаадаева: «Народы — существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как отдельных людей воспитывают годы»[342]. Или: «Но если рассудить, что народы, хотя они и сложные существа, на самом деле существа нравственные, подобно личностям... то, очевидно, деятельность великих семей человечества по необходимости зависит от личного чувства, вследствие которого они сознают себя как бы выделенными из остальной части человеческого рода, имеющими собственное свое существование и свой личный интерес. Это чувство является необходимой составной частью мирового сознания, оно составляет как бы Я собирательного человеческого существа»[343]. Здесь мы опять находим мысль, что несовершенная гармония «свободной деятельности с предустановленностью»[344] позволяет человеку его сотворческое участие в истории.

[341] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 589.
[342] *П. Я. Ч д ев.* Соч. и письма. Т. 1. С. 80–81.
[343] Там же. Т. 1. С. 102.
[344] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 601.

Еще более ясно эта мысль выступает в 3-м письме: «И если бы в течение времен мы, подобно другим, находили одни только человеческие побуждения, *вполне свободную волю*, то как бы мы ни нагромождали факты в уме, как бы самым удивительным образом ни выводили их один из другого, история не открыла бы нам ничего того, что мы в ней ищем». Такое понимание истории никогда не поймет, что существует высший абсолютный закон, действующий через людей и оставляющий им только свободу воли, которая не «вполне свободна». Человеческий ум подчинен этому закону «вследствие неизмеримого превосходства этой части всей природы в целом над остальной ее частью, действие высшего закона должно быть здесь еще более очевидным, чем в той другой части»[345]. Мы видим здесь Чаадаева в том же смущении, что и Шеллинга. Ему не хочется отрицать свободу воли, но не может он ее и безусловно допустить. Эти разделы у Чаадаева очень напоминают сравнение истории с пьесой у Шеллинга, пьесой, в которой человек является одновременно и актером и поэтом-соавтором своей роли. В целом же он должен подчиняться великому поэту, абсолюту, подводящему развитие человечества к своим целям[346].

Только в этих мыслях я считаю вероятным влияние Шеллинга на Чаадаева. Философия Шеллинга привлекала Чаадаева, видевшего в ней возможность осуществления своего идеала: соединения религии и философии. Эту надежду он возлагал именно на философию откровения Шеллинга. Его письма к Шеллингу показывают нам, с каким нетерпением ожидал он ее выхода в свет.

В первом письме (1832) Чаадаев напоминает Шеллингу об их встрече в Карлсбаде в 1825 году[347]. Уже тогда Шеллинг

[345] *П. Я. Ч д ев*. Соч. и письма. Т. 1. С. 122.

[346] *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 602.

[347] Шеллинг очень хорошо помнил Чаадаева и упоминал о нем с похвалой в беседе с Киреевским, а также с Мельгуновым. Ср.: *П. Н. С кулин*. Ук. соч. Т. 1. С. 345.

[Содержание]

рассказывал ему о предстоящей публикации своего труда. Но, пишет ему Чаадаев, «этот труд не вышел... Тем временем я прочел, милостивый государь, все ваши произведения... мне будет позволено, думаю я, сказать вам, что изучение ваших произведений открыло мне новый мир... мне будет позволено сказать вам еще и то, что, хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы». Узнав, что Шеллинг читает «философию откровения», Чаадаев предполагает, что это и есть тот самый долгожданный труд. «При чтении вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов сказать вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы»[348]. Это письмо блестяще передает нам отношение Чаадаева к Шеллингу. В результатах он часто отклоняется от Шеллинга, видит в нем лишь великого мыслителя, который в состоянии осуществить долгожданное слияние философии и религии. В своем ответе (1832) Шеллинг подтверждает его предположение — философия откровения есть последняя часть большой философской системы: «Сама система отличается от всех предыдущих тем, что содержит философию, которая действительно может проникнуть в эту область, не насилуя ни философию, ни христианство. Hoc opus hic labor erat [Вот это дело, вот это труд]». Шеллинг пишет, что хотел бы предать результаты гласности только тогда, когда был бы уверен в полном формальном обосновании, «ибо я хотел бы дать своей философией человечеству выигрыш *н вечно*»[349].

[348] *П. Я. Ч д ев*. Соч. и письма. Т. 1. С. 167 сл.
[349] Там же. Т. 1. С. 382 сл.

Вероятно, Чаадаев разрешил снять копии с этого письма, поскольку Сенковский цитирует его в «Библиотеке для чтения»[350], высмеивая самомнение Шеллинга.

Второе письмо к Шеллингу Чаадаев написал в 1842 году, чтобы поздравить его с его успехом в Берлине. Оно было направлено против гегелевской философии, последствия которой для России Чаадаев считал пагубными. Странным образом, он отмечает это влияние именно у славянофилов. В остальном это письмо не дает ничего нового. Чаадаеву не было суждено познакомиться с окончательной версией философии Шеллинга, но уважение к нему он сохранит на всю жизнь: «Продолжайте же, милостивый государь, — пишет он, завершая свое письмо, — торжествовать над высокомерной философией, притязавшей вытеснить вашу. Вы видите, судьбы великой нации зависят в некотором роде от вашей системы. И да будет дано нам увидать когда-нибудь созревшими в нашей среде все плоды истинной философии, и это благодаря вам!»[351]

Среди западников влияние Шеллинга было гораздо меньшим, чем среди славянофилов. Отвергли Шеллинга в конечном счете оба течения, с той лишь разницей, что славянофилы отвергли его от имени религии, которую он все же в конце концов, с их точки зрения, недостаточно подчеркивал, западники же отвергли его от имени Гегеля. Чаадаев занимает здесь особую позицию. Он надеялся на Шеллинга, ожидая от него философскую религию. Герцен же так же, как и Станкевич и Белинский, переживает шеллингианский период, чтобы в конечном счете прийти к Гегелю.

Правда, для Александра Ивановича Герцена (1812–1870) этот период был чрезвычайно краток и вообще не нашел никакого отражения в его литературной деятельно-

[350] *О. И. Сенковский.* Германия, ученая и литературная // Библиотека для чтения. 1834. Т. 3. Отд. 7. С. 114–115.

[351] *П. Я. Ч д ев.* Соч. и письма. Т. 1. С. 241.

сти. Герцен познакомился с трудами Шеллинга, вероятно, в 1828 году. «Вас. Ив. Оболенский — пишет он в одном письме, относящемся к этому году, — принес мне Шеллинга. Он почитает его, но мало понимает. Верит Павлову на слово»[352]. Вскоре затем Герцен пишет, что предпочитает теории Linнея океновскую теорию[353]. Но уже в 1832 году считает, что Шеллинг во многом шел слишком далеко, хотя его и восхищают его высокие мысли, его понятие о природе и о науках особенно в «Лекциях о методе [академического обучения]». Он надеется, что придут другие и выполнят выраженные им требования[354]. В 1839 году Герцен еще не читал Гегеля. Он вспоминает о превосходном языке Шеллинга: «он режет на меди»[355]. Вот те немногие места, где Шеллинг упоминается с похвалой. Само собой разумеется, что самым резким образом Герцен отвергал религиозный поворот Шеллинга. Он знакомится с Гегелем, и даже язык Шеллинга, который он незадолго до того хвалил, теперь представляется ему «общими замечаниями, рапсодическими и несвязанными», гегелевская же система, как «резанная на меди»[356].

Гегель является для Герцена последовательным продолжателем Шеллинга, Шеллинг же — только «живой пример, как можно отстать от собственной своей мысли, когда мыслитель остановится на половинной дороге ее развития, не имея, впрочем, силы остановить им же данного движения»[357]. В этом «трагическом положении», в которое попал Шеллинг, его философия есть лишь «неудачная попытка», поскольку она хотела выстоять «вне логики (и между тем

[352] *А. И. Герцен.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. С. 29. Оболенский (1790–1847) был учителем в «Благородном пансионе», а позднее профессором в Москве. Он принадлежал к кружку Раича и, вероятно, был близок к «кружку любомудров».
[353] Там же. Т. 2. С. 76.
[354] Там же. Т. 1. С. 82.
[355] Там же. Т. 2. С. 240.
[356] Там же. Т. 4. С. 22, 1845.
[357] Там же. Т. 3. С. 42.

на разуме) опертой»[358]. В логике Гегеля, не боящейся никаких последствий, Герцен видит его преимущество перед Шеллингом, который «не сладил с последствиями своих начал»[359]. Шеллинг провидел требования, но слишком легкой дорогой удовлетворился ими[360]. Его «мистическое дурачество»[361] Герцен вообще не принимает всерьез.

В «Письмах об изучении природы» (1845) Герцен точно сформулировал свое отношение к Шеллингу. Целью «Писем» является примирение дуализма бытия и мышления, естествоведения и философии. Определив истину как единство бытия и мышления, Шеллинг в этом является предшественником «реализма». Но осуществление его мысли, в которой дух и природа пришли в свое истинное соотношение, принес Гегель. Шеллинг «не дошел ни до одного верного последствия своего воззрения»[362]. Герцен вообще видит в Шеллинге более пророка, чем философа. Для него он — «гениальный дилетант», «vates [прорицатель] природы»[363]. Он принадлежит к тем великим натурам, которые способны инстинктуально овладевать истиной. В этом он для Герцена сродни Платону и Якобу Бёме. Но ошибкой Шеллинга было то, что он считал себя самого философской, спекулятивной натурой и потому старался заморить свое предвидение схоластической формой[364]. Преимуществом Платона перед Шеллингом является диалектический метод, в то время как развитию Шеллинга помешала схоластическая форма пророческих мыслей, созданных его поэтической натурой[365].

В своих мемуарах Герцен говорит, что уже в 1833 году он искал чего-то другого, чего не мог найти в «трансценден-

---

358 *А. И. Герцен.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 104 сл.
359 Там же. Т. 3. С. 221.
360 Там же. С. 324.
361 Там же. С. 348.
362 Там же. Т. 4. С. 28.
363 Там же. С. 23.
364 Там же.
365 Там же. С. 69.

[Содержание]

тальном идеализме» Шеллинга[366]. В поздние годы он считает, что если Павлов не во всем достиг прозрачности, то это не его вина, а вина мутности Шеллингова учения[367]. Кстати, интересно, что отвергнутый им поворот Чаадаева к мистике он отчасти объясняет его знакомством с Шеллингом[368]. Не удивительно, что ясный дух Герцена отвергал философию Шеллинга так же, как он быстро преодолел краткий период увлечения мистикой, связанный с влиянием Витберга. Однако сам Герцен говорит о себе и о своих современниках, что они пережили Шеллинга и Гегеля так же, как немцы[369]. Для него же существовала только ранняя философия Шеллинга: как раз там, где славянофилы начинали питать великие надежды на Шелллинга, он оказывался окончательно непригодным для Герцена и его кружка.

VI. Ф. Тютчев

Федор Иванович Тютчев (1803–1873) — величайший русский поэт наряду с Пушкиным. Но все еще нет исчерпывающего анализа ни формы, ни содержания его поэтического творчества. Статья Владимира Соловьева[370] является первой попыткой философского толкования, так и оставшейся все же лишь попыткой. Некоторые интересные замечания делает В. Брюсов в издании полного собрания сочинений Тютчева[371].

Самой значительной статьей о Тютчеве за последнее время является первая статья Пумпянского «Поэзия

[366] Там же. Т. 12. С. 151.
[367] Там же. Т. 13. С. 10.
[368] Там же. С. 130.
[369] Там же. Т. 17. С. 46.
[370] *В. С. Соловьев*. Поэзия Ф. И. Тютчева: 1895 // В. С. Соловьев. Собр. соч. СПб., Б. д. Т. 7. С. 117–134.
[371] *Ф. И. Тютчев*. Полн. собр. соч. С критико-биографическим очерком В. Я. Брюсова. СПб., 1913. С. 5–37.

Ф. И. Тютчева» в альманахе «Урания» (Ленинград, 1928), вышедшем к 125-летию Тютчева. Он выдвигает много интересных идей, но, к сожалению, основная мысль его статьи столь ошибочна, что многие из его суждений и результатов оказываются совершенно ложными.

Пумпянский не хочет видеть в Тютчеве поэта-философа. Ибо поэзия Тютчева метафизична, а Пумпянский не относит метафизику к составным частям философии. Философия должна занимать положение исследования, в то время как метафизика претендует на положение интерпретации. Интерпретация же придает реальному миру смысл, которого нет в этом реальном мире, но который вносится в него из «культурного мира» интерпретатора. Благодаря этому внесению субъективных конструкций в реальность метафизика приобретает обманчивую видимость «мнимой глубины». Но эту точку зрения Пумпянский называет не философской, а эстетической, ибо только «эстетическому отношению мир представляется загадкой, которая должна быть истолкована»[372]. Тем самым вся натурфилософская поэзия и вся мифология изначально отвергаются, поскольку Пумпянский должен отказать им в какой бы то ни было собственной глубине. Как и всякой религии и всякой догматике, всегда в конечном счете ссылающимся на субъективные открытия. Тем самым источником метафизики в последнем счете является «откровение реальности», свойственное высшим умам, перед чьим вдруг «прояснившимся взором падает иллюзорный покров, маска природы — материя, — и раскрывается ее ложная сущность[373]». «До смешного лишь шаг от мнимого превосходства[374]», — добавляет Пумпянский. Все это — вопросы мировоззренческие, спорить о которых здесь не место, но неверно оценивать поэзию Тютчева согласно этим принципам, как это делает Пумпянский. Пумпянский не согласен с ме-

[372] Урания. Тютчевский альманах 1803–1928. Л., 1928. С. 19.
[373] Там же. С. 21.
[374] Там же.

тафизикой Тютчева, но какое отношение это имеет к ценности его поэзии? Нужно ли вообще искать у поэта завершенную систему мыслей и триумфировать, находя противоречия в деле всей его жизни? Но какой бы ложной ни была общая позиция статьи Пумпянского, в деталях она содержит очень много ценного, особенно примечательно его сопоставление Тютчева с Державиным.

В поэзии Тютчева мало тем, и эти темы теснейшим образом связаны с «тематикой» шеллингианства. Это утверждение Пумпянского требуется здесь доказать. Очень много сопоставлений с Шеллингом сделал уже Чижевский[375]. Но с его мнением, что знаменитое стихотворение «Цицерон» восходит к Шеллингу и немецкому романтизму, я согласиться не могу. Пумпянский, по-видимому, прав, считая, что здесь имеет место влияние Гегеля[376]. Тем самым он не имеет в виду, как его упрекает Чижевский, что философия истории Шеллинга оптимистична. Но сопоставление цитат из Гегеля столь убедительно, что, несмотря на противоположные цитаты Чижевского из Шеллинга[377], приходится присоединиться к толкованию Пумпянского. Вряд ли можно усомниться в знакомстве Тютчева с Гегелем.

Поэзия Тютчева обнаруживает два основных мотива, проходящие через все его творчество. Во-первых, космическое чувство, рассматривающее природу как одаренный духом организм, полный жизненных мистерий. Между природой и человеком существует органическая связь. Но когда человек хочет проникнуть за космос, когда он вглядывается в организм, то находит там хаос, с которым чувствует тайное сродство. Ибо и в его душе дремлет хаос, прорывающийся в его страстях.

[375] *D. Čyževśkyj.* Рец.: Урания. Тютчевский альманах 1803–1928. Ленинград, 1928 // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1930. Bd. VII. H. 3/4. S. 459–467. [Здесь: 462.]

[376] Урания. С. 27.

[377] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 592, 598; Bd. I, 5. S. 287, 290.

Этой глубокой, мистически окрашенной и вполне согласной с шеллингианством концепции противостоит второй мотив: сознание, что человек не может ничего знать, что он не проникнет за тайны природы, что, возможно, у природы никаких тайн и нет.

Особенно характерными стихами первого направления являются, например, знаменитые: «Не то, что мните вы...» (71), «Когда пробьет последний час...» (57), «На мир таинственный...» (84), «Святая ночь...» (105), «О чем ты воешь, ветр ночной...» (66), «Сумерки» (17); стихами второго направления являются особенно «Фонтан» (72), «Что ты клонишь...» (68), «Природа — сфинкс...» (202), «И чувства нет...» (156), «С горы скатившись...» (56) и др. Между ними имеются еще отдельные философские стихотворения, посвященные определенным мыслям романтизма, в превую очередь Шеллинга.

Стихотворение «Не то, что мните вы...» (71) написано, конечно, не как ответ на «Богов Греции» Шиллера, как полагает Соловьев. В представлении греков природа «была» оживлена, и Шиллер сожалеет о том времени, когда существовало это живое ощущение природы. У самого Шиллера это ощущение безусловно было, поэтому Тютчев писал не против него. Стихотворение определенно имеет в виду рационалистов XVIII века, как это убедительно доказал Чижевский[378]. Едва ли еще нужно указывать на то, что оно передает взгляд Шеллинга на природу[379].

Ни в каком ином стихотворении пантеизм Тютчева не проявляется с такой ясностью, как в стихотворении «Последний катаклизм» (57). Божий лик изобразится в водах, когда в них в свой последний час погрузятся все составные части природы. Шеллингианское отождествление: абсо-

---

[378] *D. Čyževškyj*. Рец.: Урания. Тютчевский альманах 1803–1928. Ленинград, 1928 // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. VII. S. 462.

[379] Ср., например, «О мировой душе»: *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 2. S. 347 ff. и многие другие места.

лютное = Богу здесь кратко сформулировано. В абсолютном дух и природа едины.

«Дума за думой, волна за волной, / Два проявленья стихии одной» (121). Счастлив человек, ощущающий свое единство с природой и способный раствориться в ней, способный сбросить с себя обман чувств, мешающих ему осознать, что он с ней един, что его и ее порождает дух. «Игра и жертва жизни частной! / Приди ж, отвергни чувств обман / И ринься, бодрый, самовластный, / В сей животворный океан!» (83, «Весна»).

«Всё во мне, — и я во всём...» (17), — говорит Тютчев в стихотворении «Сумерки». Когда опускается ночь и размывает все контуры, когда человек видит себя в одиночку противостоящим чему-то огромному, темному, тогда он лучше всего способен ощутить свое изначальное родство и единство с природой. Ночь — мать всех вещей, древняя ночь, охватывавшая все вещи. Чем более какая-то вещь отделяется от нее и в одиночку вступает в свет, тем более она отделяет себя от вечного понятия вещей[380]. Это отделение, это отпадение осуществил человек. Ведь зло, согласно Шеллингу, так же реально, как и добро. Оно проявляется впервые в своей противоположности. «Природа в Боге», в более поздней формулировке Шеллинга, сопротивляется универсальной воле. «Я» коренится в этой «древней природе». Но его собственная воля в конце концов подавляется универсальной волей, стремящейся к свету. Теперь Шеллинг с помощью «интеллигибельного характера» Канта старается избежать детерминизма. Но в конечном счете эта попытка остается софизмом. Тютчев это, вероятно, почувствовал и выразил это отпадение человека в стихотворении «Певучесть есть в морских волнах...» (177): «Невозмутимый строй во всем, / Созвучье полное в природе, — / Лишь в нашей *призр чной* свободе / Разлад мы с нею сознаем. // Откуда, как разлад возник? / И отчего же в общем хоре / Душа

[380] *F. W. J. Schelling.* Bruno. Sämtliche Werke. Bd. I, 4. S. 278.

не то поет, что море, / И ропщет мыслящий тростник? // И от земли до крайних звезд / Всё безответен и поныне / Глас вопиющего в пустыне, / Души отчаянной протест?» То же самое чувство передает и «Итальянская villa» (80). Пумпянский очень ошибается, возводя это стихотворение к влиянию Шопенгауэра[381]. Правда, он сам ограничивает свое утверждение, но дает ложную интерпретацию Шопенгауэра, характеризуя волю в природе как «благодушный покой». Воля зла не только в человеке, и в своих низших формах она остается беспокойным влечением.

Очень большую роль в поэзии Тютчева играет хаос и тем самым ночь, позволяющая нам почувствовать хаос яснее, острее, страшнее всего. Первоначальный хаос, представляющий собой внутреннюю сущность абсолютного, дает нашей душе непосредственно ощутить его величие; ночь снимает границы, проведенные светом между нами и хаосом, и мы ощущаем в своей душе родственные движения. «Основное созерцание самого хаоса, — говорит Шеллинг, — заключается в созерцании абсолютного. Внутренней сущностью абсолютного, в которой все заключается в одном и одно во всем, является сам изначальный хаос»[382]. «Общим зародышем богов и людей является абсолютный хаос, ночь, мрак»[383]. Все эти чувства содержатся у Тютчева в стихотворении, в рукописи имевшем заглавие «Самосознание» (Святая ночь) (55). Человек стоит непосредственно без опоры перед неразгаданным, ночным. В нем он узнает наследье родовое. «На самого себя покинут он — / Упразднен ум, и мысль осиротела — / В душе своей, как в бездне, погружен, / И нет извне опоры, ни предела... / И чудится давно минувшим сном / Ему теперь всё светлое, живое... / И в чуждом, неразгаданном, ночном / Он узнает наследье родовое». (105). То же самое находит выра-

[381] Урания. С. 28.
[382] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 5. S. 465.
[383] Ebenda. S. 394.

жение в стихотворении «День и ночь». «Но меркнет день — настала ночь; / Пришла, и с мира рокового / Ткань благодатную покрова, / Сорвав, отбрасывает прочь... / И бездна нам обнажена / С своими страхами и мглами, / И нет преград меж ей и нами — / Вот отчего нам ночь страшна!» Пумпянский выдает большой недостаток силы вчувствования, выражая мнение, что последняя строфа звучит как перевод фразы типа «и поэтому...» и выводит происхождение этого предложения из одной «философской книги»[384]. Из постепенного подъема, содержащегося в этом прекрасном стихотворении, с необходимостью вытекает большой пафос этого последнего выражения. Вряд ли здесь Тютчев вообще о чем-то *дум л*, его толкает к нему переполненность чувствами. В этом месте обнаруживается лучше всего, насколько ошибочна вся установка Пумпянского. Отрицая в своем совершенно ложном толковании Гёте[385] вообще всякое истинное поэтическое чувство и к тому же ссылаясь на Гёте (правда, без цитаты), он характеризует «ту непосредственно познающую общность с природой» как источник иллюзий, натурфилософских иллюзий метафизики, то здесь ему можно ответить словами Тютчева: «Не их вина: пойми, коль может, / Органа жизнь глухонемой! / Увы, души в нем не встревожит / И голос матери самой!» (71).

Хаос в мире — хаос в душе. Эта аналогия не была самостоятельной мыслью Тютчева; мы не найдем ее у Шеллинга, но зато неоднократно — в романтизме. Но строфа: «О, страшных песен сих не пой / Про *древний х ос, про родимый*!», несомненно восходит к Шеллингу. «Как жадно мир души ночной / Внимает повести любимой! / Из смертной рвется он груди, / Он с беспредельным жаждет слиться!.. / О, бурь заснувших не буди — / Под ними хаос шевелится!..» (66) Это ощущение хаоса столь живо в душе Тютчева, что в час ночной он думает, будто слышит его: «Откуда он, сей

[384] Урания. С. 27.
[385] Там же. С. 23.

гул непостижимый?.. / Иль смертных дум, освобожденных сном, / Мир бестелесный, слышный, но незримый, / Теперь роится в хаосе ночном?..» (53).

Но и эстетика Шеллинга с ее высшей оценкой поэта и искусства находит свое отражение у Тютчева. Во многих стихах Тютчев стремится выразить высокое вдохновение, хотя бы на миг вызываемое в нас звуками искусства. Поэт для него «всесилен, как стихия» (85). Он стоит высоко над толпой:

> «Вотще поносит или хвалит / Его бессмысленный народ… / Он не змиею сердце жалит, / Но как пчела его сосет».

Поэзия, «небесная», спускается к нам с небес и примиряет бурное море жизни. Отлично обнаруживается чувство Тютчева к внутреннему языку искусства в стихотворении «Ю. Ф. Абазе» (204), которое Пумпянский, вероятно, справедливо, возводит к Шопенгауэру[386]:

> «Так — гармонических орудий / Власть беспредельна над душой, / И любят все живые люди / Язык их темный, но родной. // В них что-то стонет, что-то бьется, / Как *в уз х з ключенный дух*, / На волю просится, и рвется, / И хочет высказаться вслух...».

Правда, здесь можно было бы с тем же успехом привести объяснение из Шеллинга, у Шопенгауэра сформулировано то же самое, только гораздо острее.

Я уже указывал на то, что мысли, высказываемые Тютчевым в стихотворении «Silentium» (69), очень часто находят у В. Одоевского. Сам Одоевский возводит их к Шеллингу, правда, не к характерному месту: «...ибо через чувствен-

---

[386] Правда, Чижевский (в цитированной статье) приводит очень убедительные сопоставления с немецким романтизмом и Шеллингом (Bd. I, 5. S. 369, 501–502).

[Содержание]

ный мир лишь проглядывает как смысл через слова, лишь как через полупрозрачный туман страна фантазии, к которой мы стремимся»[387]. Эта невозможность полной передачи смысла словами находит великолепное выражение у Тютчева: «Как сердцу высказать себя? / Другому как понять тебя? / Поймет ли он, чем ты живешь? / Мысль изреченная есть ложь. / Взрывая, возмутишь ключи, — / Питайся ими — и молчи». (69). Но общее мистическое настроение этого стихотворения гораздо глубже, чем у Одоевского.

Как уже упоминалось, философским стихотворениям Тютчева, в которых выдает себя его шеллингианство, противостоит большое количество «скептических» стихов. Возможно, что ключ к этому скепсису следует искать в своеобразном стихотворении «По дороге во Вщиж» (209). Оно как раз развивает слабый момент философии свободы Шеллинга. Тютчев не избегает вместе с Шеллингом детерминизма или фатализма, делая здесь мужественные выводы из всей системы: «Природа знать не знает о былом, / Ей чужды наши призрачные годы, / И перед ней мы смутно сознаем / Себя самих — лишь грезою природы. / Поочередно всех своих детей, / Свершающих свой подвиг бесполезный, / Она равно приветствует своей / Всепоглощающей и миротворной бездной». Эта неудача шеллингианской философии могла привести его, может быть, к осознанию того, что загадку мира разгадать нельзя, а иногда она влекла его вообще к отрицанию загадки (202). Прекраснейшее выражение этот скепсис находит в стихотворении 68: «Что ты клонишь над водами, / Ива, макушку свою? / И дрожащими листами, / Словно жадными устами, / Ловишь беглую струю?.. // Хоть томится, хоть трепещет / Каждый лист твой над струей... / Но струя бежит и плещет, / И, на солнце нежась, блещет, / И смеется над тобой...» Но существуют и многие другие примеры.

Тютчев — величайший поэт среди русских, находившихся под влиянием Шеллинга. И в его случае нельзя говорить

[387] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. Bd. I, 3. S. 628.

о безостаточном растворении в мыслях Шеллинга, но столь много прославлявшуюся «поэтическую» сторону системы Шеллинга он прочувствовал глубже всех. Этой поэтической стороне, соединенной с мистикой, он сумел придать самое совершенное выражение.

Тютчев уже выходит далеко за границы этой работы. Влияние Шеллинга в России еще не завершилось тридцатыми годами. Отличный, но, к сожалению, как это всегда бывало в России, слишком односторонний критик Аполлон Александрович Григорьев (1822–1864) еще пламенно восхищался гением Шеллинга. Кстати, он и был первым, указавшим на то, что Шеллинг был учителем Тютчева[388]. Но по существу Григорьев далеко отклоняется от Шеллинга, ибо больше не придерживается главного положения шеллингианской эстетики о том, что искусство существует ради искусства. Правда, сочинения Шеллинга оказываются для него кладом для обоснования «органической критики»[389], сторонником и изобретателем которой был Григорьев, но это все же только отдельные мысли, которые он извлек и которыми воспользовался из этого клада. Шеллинг, «Платон нового времени»[390], проложил путь для «органической критики», под «ударами его логики» рассыпались в прах старые формулы.

Михаил Никифорович Катков (1818–1887), слушавший Надеждина и Павлова и близкий к кружку Станкевича, будучи профессором в Москве, распространял философию откровения Шеллинга, в которой он усматривал упомянутую связь между рассудком и религиозным чувством.

Влияние Шеллинга на Владимира Соловьева потребовало бы специального исследования. Корни его мистицизма — в шеллингианской философии. Более точное изло-

[388] *А. Григорьев.* Соч. Изд. Н. Н. Страхова. СПб., 1876. Т. 1. С. 347.
[389] Там же. С. 642.
[390] Там же. С. 209.

жение всех этих вопросов следует оставить до следующей работы.

Список важнейшей литературы

Анненков П. В. Литературные воспоминания. СПб., 1900.

Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. 22 тома. СПб., 1888–1910.

Белинский В. Г. Полное собрание сочинений в 12 томах. Под редакцией С. А. Венгерова. СПб., 1901–1926.

Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912.

Бобров Е. Проф. Философия в России. Вып. 1–5. Казань, 1899–1901; Литература и просвещение в России XIX века. Материалы, исследования и заметки. Т. 1. Казань, 1901.

Веневитинов Д. В. Полное собрание сочинений. М.—Л.: Academia, 1934.

Веселовский А. Н. Западное влияние в новой русской литературе. М., 1906.

Веселовский К. С. Ак д. Русский философ Д. М. Велланский // Русская старина. Январь 1901. Т. 105. Кн. 1. С. 6–19.

Г лич А. И. История философских систем. В 2-х томах. СПб., 1818–1819.

Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. Teil I. Berlin und Leipzig 1923.

Гершензон М. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908; Образы прошлого. А. С. Пушкин, И. С. Тургенев, П. В. Киреевский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев. М., 1912.

Григорьев А. Соч. Изд. Н. Н. Страхова. СПб., 1876. Т. 1; Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах / Под ред. В. Спиридонова. Т. 1. Петроград, 1918.

Герцен А. И. Полное собрание сочинений и писем / Под ред. М. К. Лемке. Петроград, 1919 сл.

З мотин И. И. Романтизм двадцатых годов XIX стол. в русской литературе. Т. 1–2. СПб.–М., 1911–1913.

Зеленогорский Ф. А. Влияние натурфилософии Ф. Шеллинга. (Материалы для истории Харьковского университета) // Записки Имп. Харьковского университета. Харьков, 1893. Кн. 4. С. 25–36.

Ив нов Ив. История русской критики. В 2-х кн., в 4-х ч. СПб., 1898–1900.

Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в 2-х томах / Под ред. М. Гершензона. Т. 1–2. М., 1911.

Киреевский П. В. Его письма // Русский архив. 1905. Кн. 2. Вып. 5. С. 113–173.

Ков левский М. М. Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Иван Киреевский // Русская мысль. 1916, Кн. 12. С. 115–135.

Козмин Н. К. Н. А. Полевой, как выразитель литературных направлений современной ему эпохи // Записки историко-филологического факультета Императорского Петербургского университета. СПб., 1903; Н. И. Надеждин (1804–1836). Жизнь и научно-литературная деятельность // Там же. СПб., 1912.

Кольцов А. В. Полное собрание сочинений. Академическая библиотека русских писателей. СПб., 1911.

Колюп нов Н. Биография А. И. Кошелева. М., 1889.

Котляревский Н. А. Старинные портреты. СПб., 1907; Литературные направления в Александровскую эпоху. СПб., 1907.

Koyré A. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle. Paris 1929.

Лясковский В. Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899.

Мельгунов Н. Шеллинг. (Из путевых записок) // Отечественные записки, 1839, № 5. С. 119–128.

Милюков П. Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913.

Никитенко А. В. Александр Иванович Галич, бывший профессор философии в С.-Петербургском университете // Журнал Министерства народного просвещения. 1869, № 1. С. 1–100.

Одоевский В. Ф. Кн. Русские ночи / Под ред. С. А. Цветкова. М.: Изд-во «Путь», 1913.

Овсянико-Куликовский Д. Н. История русской литературы XIX века. Т. 1–2. М., 1908–1910.

П нов И. Славянофильство, как философское учение. (Историко-философский очерк) // Журнал Министерства народного просвещения. 1880. № 212. С. 1–67.

Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 6-ти томах. Берлин: «Слово», 1921.

Пыпин А. Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. Исторические очерки. СПб., 1873.

Пятковский А. П. Из истории нашего литературного и общественного развития. Т. 1–2. СПб., 1876; Кн. Одоевский и Веневитинов. 3-е изд. СПб., 1901.

[Содержание]

Рож лин Н. М. Из писем Н. М. Рожалина к С. П. Шевыреву // Русский архив. 1906. Кн. 2. С. 221–259.

Роз нов Н. Воспоминание о Д. М. Велланском // Русский вестник. 1867. Т. 72. С. 99–137.

С кулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель-писатель. Т. 1. Ч. 1 и 2. М., 1913.

Ск бичевский А. Сочинения в 2-х томах. Изд. 2-е. СПб., 1895.

Спер нский М. К. История русской литературы XIX века. М., 1917.

Ст нкевич Н. В. Переписка. 1830–1840. М., 1914.

Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений. С критико-биографическим очерком В. Я. Брюсова. СПб., 1911.

Урания. Тютчевский альманах 1803–1928. Ленинград, 1928.

Филиппов М. М. Судьбы русской философии // Русское богатство. 1894. №. 1, 3, 4, 8, 9.

Fischer K. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VII. Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1902.

Ча даев П. Я. Сочинения и письма / Под ред. М. Гершензона. Т. 1–2. М., 1913.

Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода // *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений в 10-ти томах. Т. 2. СПб., 1906.

Čyževśkyj D. Hegel in Rußland. Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität in Prag. Reihe 1. Heft 9. Reichenberg 1934; Рец.: Урания. Тютчевский альманах 1803–1928. Ленинград, 1928 // Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. VII. S. 459–467.

Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Stuttgart-Augsburg 1856 ff.

Шпет Г. Очерк развития русской философии. Пг., 1922; Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.

Энгельг рдт Н. А. История русской литературы XIX века. Т. 1–2. СПб., 1913–1915.

Ярмерштедт В. К. Миросозерцание кружка Станкевича и поэзия Кольцова. Из истории литературно-философского движения в России // Вопросы философии и психологии. Март 1894. С. 162–181.

В не оговоренных специально случаях цитаты приводятся по названным здесь изданиям.

1.

Д. И. Чижевский (Галле на Заале)

[Рец.:] Wsewolod Setschkareff. Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts. Leipzig, 1938[1]

Эта важная работа затрагивает тему, многократно мимоходом упоминавшуюся, но в славистических разысканиях никогда не подвергавшуюся систематическому исследованию, — тему влияния Шеллинга в России. Влияние Шеллинга положило начало широкому распространению немецкого идеализма в русской духовной жизни. После 1837 года Гегелю не удалось полностью оттеснить Шеллинга, и до самого последнего времени оба великих шваба оставались самыми влиятельными немецкими философами в России. Фихте влиял очень мало. То, что обычно сообщается о его влиянии в России, во многом сомнительно, а часто и доказуемо ложно. Несмотря на весьма частые упоминания имени Канта приблизительно с конца 80-х го-

[1] Перевод и примеч. В. Янцена. Рец. Д. И. Чижевского была впервые опубликована в «Журнале славянской филологии» М. Фасмера: *D. Čyževśkyj*. Wsewolod Setschkareff. Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts. Leipzig, 1938, 8°, VI + 106 S. (= “Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin“ Bd. 22) // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1939. Bd. XVI. H. 3/4. S. 462–470.

дов XVIII века, кантовская философия рассматривалась в основном исторически (первая лучшая работа Гогоцкого 1847 года[2] — историческая, то же самое относится к отличной университетской речи П. Юркевича 1866 года[3]), ценилась некоторыми русскими шеллингианцами и гегельянцами как исходный пункт всего развития немецкого идеализма, а иногда и серьезно изучалась (недавно было указано на основательные занятия Кантом Чаадаева[4]). — Исследование влияний Канта и Фихте остается за будущим, материал этот даже не упорядочен как следует. Влияния Гегеля исследовал я (Hegel bei den Slaven, Prag 1934[5]; в печати находится русскоязычный «Гегель в России»[6]). С философским пониманием часть материала о Шеллинге

---

[2] *С. Гогоцкий*. Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847.

[3] *П. Д. Юркевич*. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Московские университетские известия 1865–1866 гг. М., 1866. № 5. С. 321–392.

[4] Указание Чижевского на источник слишком неопределенно. Современные исследователи этого вопроса обычно обращают внимание на испещренные пометками издания Канта в личной библиотеке П. Я. Чаадаева. Но издание ее каталога вышло сравнительно недавно (*В. С. Греч нинов и др.* (сост.). Каталог библиотеки П. Я. Чаадаева. М., 1980, а также 2-е исправл. и дополн. изд.: 2000, подтверждающий наличие не только пометок, но и надписей на книгах Канта — см. с. 291), где за номерами 386–388 отмечены немецкие издания «Критики чистого разума» и «Критики практического разума» (оба — Лейпциг, 1818) и более позднее французское издание «Критики чистого разума» (Париж, 1835–1836). Правда, фотокопия титульного листа немецкого издания «Критики чистого разума» из личной библиотеки П. Я. Чаадаева была опубликована во вводной статье Д. Шаховского к 5 неизвестным письмам П. Я. Чаадаева, опубликованным в 1929 г. в 24–25 т. «Литературного наследства» (см. ниже прим. 53).

[5] Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesselschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag heausgegeben von *D. Čyževśkyj*. Veröffentlichungen der Slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität in Prag. Reihe 1. Heft 9. Reichenberg, 1934.

[6] *Д. И. Чижевский*. Гегель в России. Париж, 1939.

в России обработана А. Койре (La philosophie et le problème national en Russie, 1929)[7].

Работа Сечкарева, написанная в качестве берлинской диссертации, охватывает только первые десятилетия влияния Шеллинга в России. На сравнительно небольшом пространстве здесь собрано и с большим искусством изложения сведено в единую картину очень много материала. Материал хорошо упорядочен и представлен пластично, без отягощения мелочами. В отдельных главах автор излагает: 1. шеллингианство русских профессоров — Велланского, Галича, И. Давыдова, М. Павлова, М. Максимовича и Надеждина, 2. членов «кружка любомудров» — князя В. Одоевского, Н. М. Рожалина, Н. Мельгунова, Кошелева, Шевырева, В. П. Андросова, М. Розберга, В. П. Титова, Д. Веневитинова, И. Киреевского, в этой же связи представляются два не принадлежавших к кружку поэта — Пушкин и Кюхельбекер. 3. Особая глава посвящена издателям журналов: Н. Полевому и М. Погодину. 4. Шеллингианский период в развитии русского гегельянца Н. Станкевича освещается в следующей главе, где размещены и находившиеся под его влиянием поэт Кольцов и критик Белинский. Глава 5 представляет «западников» П. Чаадаева и А. Герцена. 6. Заключительная глава посвящена Ф. И. Тютчеву, который (как и Погодин) был связан с «любомудрами» и поэзия которого отчасти относится уже к следующему периоду.

Одно перечисление имен показывает, какое значение эта работа имеет для истории русской литературы и русской мысли. Ведь здесь представлены имена многих духовных вождей русского XIX века, среди которых были и имена нескольких значительных поэтов.

---

[7] *A. Koyré* La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle. Paris 1929. Совр. перевод: *А. Койре*. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Пер. А. М. Руткевича. М., 2003 (Исследования по истории русской мысли).

То, что предлагается автором, везде надежно и хорошо проработано. Хотя большинству из представляемых здесь лиц посвящено немало работ, автор во многих случаях впервые дает указания на доступные и надежные следы влияния Шеллинга. Большинство русских исследователей, занимавшихся этой темой, в философском отношении были не на высоте, часто черпая свои познания о философии Шеллинга из вторых и третьих рук, например из (как раз наиболее слабого!) VII тома «Истории новой философии» Куно Фишера[8], а иногда даже из кратких учебников

8 Речь идет о специально посвященном Шеллингу седьмом томе следующего издания: *К. Фишер.* История новой философии. Т. 1–8. СПб., 1901–1909. Наряду с историями философии Виндельбанда, Фалькенберга, Юбервега и Швеглера, работы немецкого историка философии, гегельянца Куно Фишера (Fischer; 1824–1907) были в России в начале прошлого века своего рода «настольными книгами» по истории философии нового времени. Особое внимание К. Фишер уделял связи биографического и теоретического аспектов в историко-философском процессе: почти все его исследования посвящены отдельным мыслителям. Чижевский резюмирует здесь опыт личной встречи на I Международном конгрессе славистов в Праге 6–13 октября 1929 г. с академиком П. Н. Сакулиным (1868–1930), автором работы о кн. В. Ф. Одоевском (*П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. 1–2. М., 1913), спокойно признавшимся ему, что сам он Шеллинга изучал по русскому изданию учебника Куно Фишера. И через 45 лет после этой встречи Чижевский вспоминал о словах академика с крайним возмущением: «Несколько ошеломляющее впечатление произвели на меня беседы с новой научной звездой из Москвы — профессором Сакулиным. Он обработал часть рукописей князя Одоевского и ссылался на Шеллинга, которым я тоже занимался в связи с Гегелем. Шеллинга я читал в 350-страничном издании его единственного тогдашнего приверженца из Мюнстера — Отто Брауна. К этому изданию я сделал удивительно подробный указатель. Сакулин, как кажется, Шеллинга никогда не читал, но лишь использовал книгу Куно Фишера» (*D. Tschizewskij.* Prager Erinnerungen. Herkunft des Prager Linguistischen Zirkels und seine Leistungen // L. Matejka (Ed.). Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle. Ann Arbor, 1976. P. 15–28. Совр. перевод: *Д. И. Чижевский.* Пражские воспоминания (1976) / Перевод, коммент. и примеч. В. Ян-

Фалькенберга[9] и Виндельбанда[10]. Заменять в духовно-историческом исследовании чтение источников их изложениями так же недопустимо, как в истории искусства заменять самостоятельный осмотр Бедекером[11]! Наиболее ценными страницами в книге являются страницы, посвященные влиянию Шеллинга на русских поэтов, особенно на Одоевского, Веневитинова и Тютчева. Но и в других случаях указания автора часто содержат весьма существенные коррективы, дополнения и исправления прежних исследований. Эта работа определенно надолго сохранит свое значение.

Несмотря на формальную завершенность книги, автору, очевидно, из-за недостатка места, иногда приходилось быть слишком кратким. Прежде всего сожалеешь, что почти не реферируются результаты предыдущих исследований, к которым автор присоединяется, а ссылки на прежние работы даются таким образом, что читателю приходится обращаться к ним, чтобы узнать о том или ином вопросе что-то надежное и определенное (ср. изложение афориз-

---

цена // Русское зарубежье: приглашение к диалогу / Под ред. Л. В. Сыроватко. Калининград, 2004. С. 227–253, здесь: С. 235. О том же Чижевский писал в феврале 1975 г. своему ученику Л. Мюллеру: «Работая над Шеллингом, Сакулин использовал только русский перевод Куно Фишера — самую слабую книгу в его истории философии (хотя плох и его том о Шопенгауэре). Шпет не без основания писал, что по этой книге (в которой каждое из многочисленных сочинений Шеллинга рассматривается самостоятельно, а не в связи со всей серией его трудов), так что по этой книге составить себе представление о развитии Шеллинга можно с таким же успехом, как по трамвайному билету об истории города Москвы!» (Архивное собрание В. Янцена в г. Галле на Заале.)

9 *Р. Ф лькенберг.* История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. С приложением краткого философского словаря / Пер. под ред. А. И. Введенского. СПб., 1894.

10 *В. Виндельб нд.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. под ред. А. И. Введенского. 2-е изд. В 2-х т. СПб., 1908; 3-е изд. СПб., 1913.

11 Карл Бедекер (Baedeker; 1801–1859) — немецкий издатель в Кобленце, специализировавшийся на печатании городских и страноведческих путеводителей.

[Содержание]

мов Погодина — указания на Милюкова[12], шеллингианство Тютчева — указание на мои работы[13] и т. п.). — Некоторые старые работы были автору иногда недоступны, но он, к сожалению, не всегда сообщает об этом. Сожалеть об этом приходится особенно потому, что такие указания облегчили бы дополнительную обработку некоторых еще не затрагивавшихся проблем.

Мне хотелось бы здесь сообщить о некоторых своих замечаниях и прежде всего о дополнениях к отдельным главам книги.

Краткое введение содержит изложение двух важных вопросов: автор справедливо отвергает утверждение о том, что все (или «почти все») славянофилы были шеллингианцами — в своем «Гегеле в России» я подробно разбирал это утверждение[14], непонятным образом распространившееся

[12] *П. Милюков*. Главные течения русской исторической мысли. 3-е изд. СПб., 1913.

[13] *D. Čyževśkyj*. Урания. Тютчевский альманах. 1803–1928. Herausg. E. Kazanovič mit Einleitung von L. Pumpjanskij. Leningrad 1928. 317 S. u. 3 Tafeln // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1930. Bd. VII. H. S. 3/4. S. 459–467. Другие немецкие статьи Д. И. Чижевского о Тютчеве, опубликованные в журнале М. Фасмера, например краткие заметки о Тютчеве, Кернере и Ленау, и особенно статья «Тютчев и немецкий романтизм» (Tjutčev und die deutsche Romantik // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1927. Bd. IV. H. 3/4. S. 299–323) остались В. М. Сечкареву неизвестными.

[14] *Д. И. Чижевский*. Гегель в России. С. 164. Более детально — в немецком издании книги: *D. Čyževśkyj.* Hegel bei den Slaven. S. 245–263. Одним из «новых результатов», к которым Чижевский пришел в своей диссертации, он считает вывод о «неправомерности господствующего в славистической литературе мнения о том, что все славянофилы находились под влиянием Шеллинга; некоторые славянофилы были гегельянцами точно так же, как некоторые западники шеллингианцами. Относительно главных представителей младшего славянофильства К. Аксакова и Ю. Самарина этот тезис подтверждается исследованием всей их литературной деятельности и показывается, что и в поздний период их жизни оба интересовались дальнейшим развитием гегелевской философии; и напротив, показывается, что влияние Гегеля на Хомякова

везде после войны. — Вторым вопросом является вопрос об источнике мысли о том, что в историческом развитии все народы, в том числе и славяне, должны выполнять какую-то миссию. В русских исследованиях это утверждение обычно возводится к Шеллингу. Автор справедливо обращает внимание на то, что Шеллинг нигде не давал такого освещения мировой истории, хотя философские предпосылки для этой теории у него есть (к приведенным автором местам можно добавить ряд дальнейших: например, WW. I, III 588; I, V 288 и чаще). Верным может быть предположение автора о том, что источник этой теории следует искать у Гердера. Интересную более позднюю параллель дает Коллар[15], у которого эта теория совершенно определенно восходит к Гердеру (хотя А. Новак «Slavia», III, 65–74[16] пытался показать, что Коллар опирался на Гегеля, согласиться с ним нельзя хотя бы уже потому, что на тех же самых страницах своей «Взаимности»[17] Коллар отвергает гегелевскую философию; мои замечания по этому вопросу см. в выходящей вскоре на словацком языке книге «Философия жизни Людовита Штура»[18]). К сожалению, история гердеровского влияния в России до сих пор не написана и даже материал для нее не собран. Впервые влияния Гердера мы встречаем у А. Радищева (Лапшин[19]). Затем, кажется, следует перерыв

было чисто внешним» (Цит. по: *Д. И. Чижевский.* Избранное в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена. Коммент. В. Янцена и др. М., 2007. С. 39).

15 Ян Коллар (Ján Kollár; 1793–1852) — словацкий политик, философ, поэт, протестантский священник, развивавший идеи панславизма.

16 *A. Novák* Politické myšlenky v Kollárově spise „O literární vzájemnosti" // Slavia. Praha 1924. III. S. 65–74. Арне Новак (Arne Novák; 1880–1939) — чешский историк литературы, германист и богемист, профессор чешской литературы в Брненским университете им. Т. Г. Масарика.

17 Имеется в виду трактат Яна Коллара «О литературной взаимности между отдельными славянскими племенами и наречиями» (1836).

18 *Univ. Prof. Dr. D. Čyževśkyj.* Štúrova filozofia života. Kapitola z dejin slovenskéj filozofie. Bratislava, 1941. S. 94.

19 *Л пшин И. И.* Философские взгляды Радищева. Пг., 1922.

до «любомудров». В возможность влияния Фихте на развитие этой мысли я не верю.

Во введении и в первой главе автор упоминает профессоров русских высших школ, принадлежавших как бы к предыстории шеллингианства в России. Но И. Г. Буле[20] (непродолжительное время в Москве) не был шеллингианцем, хотя и реферировал по-русски «Метод академического обучения» Шеллинга; но (по меньшей мере дважды) он читал в Московском университете лекции и о Канте, Фихте и Шеллинге (ср. Шевырев: История Московского университета. М., 1855, с. 362, 1806–1807); И. А. Фесслер[21] (непродолжительное время в Духовной академии в Петербурге), судя по его трудам, тоже не был шеллингианцем. Гораздо большее значение следовало бы придать И. Б. Шаду[22] в Харькове, о влиянии которого я, кстати, кое-что писал в Zeitschrift VI, 48 ff.[23], что бы следовало учесть: ученики

[20] Иоганн Готлиб Буле (Buhle, 1763–1821) — немецкий филолог и философ-кантианец, профессор философии в Геттингене, а затем в Московском университете (1804–1814), автор восьмитомного учебника по истории философии, библиотекарь великой княгини Марии Павловны. В 1815 г. вернулся в Германию.

[21] Игнаций Аврелий Фесслер (Fessler, 1756–1839) — немецкий писатель, масон, профессор восточных языков, экзегетики и философии Санкт-Петербургской Духовной академии, приглашенный в Россию по инициативе М. М. Сперанского, а затем уволенный по обвинению в атеизме.

[22] Иоганн Баптист Шад (Schad; 1758–1834) — немецкий философ, профессор Йенского университета, по рекомендации Фихте, Шиллера и Гёте получивший кафедру философии в Харьковском университете (1804–1816). В истории философии характеризуется как представитель диалектического идеализма фихтеанского и шеллингианского толка. В декабре 1816 г. по предписанию Комитета министров выслан за пределы Российской империи. После возвращения из Харькова был экстраординарным профессором в Берлине и Йене.

[23] *D. Čyževśkyj.* Literarische Lesefrüchte I. Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Chaŕkov // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1931. Bd. VI. H. 1/2. S. 48–50. В своей краткой заметке Чижевский обращает внимание на то, что значение Шада в работах о раннем

Шада опубликовали по меньшей мере 11 работ, работы самого Шада неоднократно реферировались в литературе; его преемник в Харькове А. Дудрович (1782–1830)[24] был шеллингианцем, как — по-видимому — и ученик Шада Белоусов (1799–1854)[25], бывший некоторое время профессором лицея в Нежине, у которого, между прочим, учился и Гоголь. В Одесском лицее профессорами были тоже шеллингианцы: так, с 1826 года Н. Д. Курляндцев (1802–1835)[26], переведший между прочим одно сочинение Шеллинга (библиографические указания есть в моей украинской книге «Фільософія на Україні. Спроба історіоґрафії». Прага, 1926, которая во многом могла бы быть полезной автору, но осталась ему неизвестной)[27], а также К. Зеленецкий (1802–1850)[28], университетский однокашник Станкевича,

периоде развития философии в России и на Украине, как правило, недооценивается. И перечисляет 11 конкретных работ учеников Шада и несколько работ других его учеников, сохранившихся в рукописях, а также переводы трудов Фихте и других авторов, возникшие по инициативе Шада, и требует пересмотра расхожих мнений о незначительности влияния Шада в России.

24 Андрей Иванович Дудрович (1782–1830) — профессор философии и ректор Харьковского университета, как преподаватель, по мнению Чижевского, не имевший успеха.

25 Николай Григорьевич Белоусов (1799–1855) — выпускник Киево-Могилянской академии и Харьковского университета (ученик Шада), с 1825 по 1830 г. профессор юридических наук в Нежинской гимназии им. кн. Безбородко.

26 Николай Дмитриевич Курляндцев (1802–1835) — профессор философии Одесского Ришельевского лицея, основной заслугой которого Чижевский считал переводы натурфилософских работ Шеллинга, Шуберта и Стеффенса.

27 На с. 100 «Фільософії на Україні» (Прага, 1926) Д. И. Чижевского выясняем, что этим сочинением было «Введение в умозрительную физику» Шеллинга (Одесса, 1834).

28 Константин Петрович Зеленецкий (1802–1850) — филолог, историк литературы и эстетики, шеллингианец, сокурсник Н. В. Станкевича, автор эстетического сборника «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов» (1835–1836), профессор Ришельевского лицея. Крат-

из работ которого Белинский кое-что узнал о Шеллинге, и, наконец, И. Михневич (1809–1885)[29], читавший, правда, в Одессе только с 1839 года, в 1850 году вышло его изложение философии Шеллинга[30]. В Харькове работал И. Я. Кронеберг (1788–1838)[31], уже из-за своей литературной деятельности заслуживающий не меньшего внимания, чем Фесслер и Давыдов. — Совершенно не оправдано сомнение автора в знакомстве высших духовных школ с философией Шеллинга. Это сомнение объясняется тем, что автору было известно только свидетельство Погодина[32]; между тем, мы неоднократно встречаем в воспоминаниях 20-х и 30-х годов упоминания об изучении немецкой философии в высших духовных школах (сведения об этом недавно собра-

кие характеристики его учения находим в работах Д. И. Чижевского «Очерки из истории философии на Украине», «Гегель в России» и в хранящейся в Гейдельберге неизданной послевоенной рукописи «Schelling bei den Slaven».

[29] Иосиф Григорьевич Михневич (1809–1885) — экстраординарный профессор философии Киевской Духовной академии, профессор, затем инспектор Ришельевского лицея в Одессе.

[30] Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов (речь, прочитанная профессором *Иосифом Михневичем* на торжественном собрании Ришельевского лицея по случаю окончания 1849–1850 академического года). Одесса, 1850. Совр. издание: *И. Г. Михневич*. Сочинения / Под ред. Н. Г. Мозговой, А. Г. Волкова, авт. вст. ст. Г. И. Волынка, Н. Г. Мозговая. Киев, Мелитополь, 2014 (Антология украинской мысли). С. 77–109.

[31] Иван Яковлевич Кронеберг (Johann Christian Croneberg; 1788–1838) — выпускник Галльского и Йенского университетов, профессор кафедры латинской словесности и древностей при Харьковском университете, ректор этого университета. Автор латинско-русского словаря и нескольких основополагающих сочинений по классической филологии.

[32] Речь идет о примечании, завершающем введение к диссертации Сечкарева: «По свидетельству М. Погодина, сочинения Шеллинга были широко распространены в рукописях в духовных семинариях. Но, зная склонность Погодина к преувеличениям, следует отнестись к этому сообщению со скепсисом» (*W. Setschkareff*. Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts. Leipzig, 1939. S. 5, Anm. 5).

[Содержание]

ны Г. Флоровским «Пути русского богословия», 1938, с. 238 сл. и 546 сл.[33], но уже и в моем «Гегеле в России» с. 289[34]; ср. «Русский архив» 1881, I, с. 278[35]; 1882, II. с. 152[36]; 1912, II. с. 316 и чаще[37]), автору должен был быть известен и рассказ А. фон Гакстгаузена о его встрече с Голубинским[38], как

---

33 *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 238–242, 546–547.

34 Речь идет о первом немецком издании этой книги. См. прим. 5.

35 Воспоминания графа М. В. Толстого // Русский архив. М., 1881. Т. I (2). С. 245–312. На с. 278 сообщается об открытии Московской Духовной академии и преподавании истории философии в ней Ф. А. Голубинским, полемизировавшим с учениями Шеллинга и Гегеля, и о том, что сам Шеллинг, встречаясь с приходившими к нему русскими визитерами, спрашивал у них: «Знакомы ли вы с учением философа Голубинского?» (С. 279).

36 Письма М. П. Погодина к С. П. Шевыреву. С предисловием и объяснениями *Н. П. Б рсуков* // Русский архив. М., 1882. Т. II (5). С. 67–126; (6). С. 127–202. В письме от 10 июля 1830 г. Погодин писал: «Сблизился я еще с [...] Троицкой Академиею, в которой множество людей первоклассных. Вообрази, что там переведено почти все из новой Немецкой философии, и Шеллинг известен там так, как и в голову не попадется какому-нибудь интригану Давыдову» (С. 152).

37 Из альбома В. В. Ганки. (Выписано в ноябре 1858 года) // Русский архив. М., 1912. Т. II (2). С. 316. На указанной странице приводится стихотворение Ивана Мартынова «К русским», завершающееся словами:

В стары годы Грековерец
К лести вас переманил,
В наши же — туманный Немец
Чепухою окормил.

Вацлав Ганка поясняет, что под «туманным немцем» подразумевался Гегель.

38 Судя по некоторым критическим замечаниям В. М. Сечкарева о религиозных литераторах и философах, он был атеистом и отзывы немецкого экономиста Августа фон Гакстгаузена (1792–1866) о лицах духовного звания в России его вряд ли интересовали. Тем не менее как раз для темы его диссертации эта характеристика могла бы многое пояснить: «У меня было рекомендательное письмо к священнику Федору Александровичу Голубинскому, профессору Троицкой академии. Это

и тот факт, что не только Погодин, но и Станкевич говорят примерно в 1835 году о знакомстве профессоров и студентов Московской Духовной академии с немецкой философией; об Иннокентии Борисове[39], пропагандировавшем философию немецкого идеализма в Петербургской и Киевской Духовных академиях, автор мог бы найти литературу в моей цитированной выше книге.

По поводу упоминаемых автором профессоров-шеллингианцев можно было бы еще кое-что дополнить: не совсем верно, что у Велланского не было учеников; известен своими научными занятиями по крайней мере Хр. Экеблад (1800–1877)[40], позднее директор Нежинского лицея; из публикаций Велланского не упомянута обыкновенно игнорируемая, но, собственно, самая интересная: перевод книги польского шел-

один из самых ученых и образованных людей между духовными лицами, каких я только встречал в России. С самою обширною классическою ученостью он соединяет совершенное знание иностранных литератур и немецкой философии, которую изучил он до основания. Признаюсь, я был чрезвычайно изумлен, услышав, как глубоко и вместе с тем понятно он рассуждает о Шеллинге, Гегеле, их направлениях и школах. Он расспрашивал меня о жизни и личности многих из наших немецких ученых, между прочим, о Шлейермахере, Неандре, Гегеле, Шеллинге» (*A. Haxthausen*. Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie. Hannover, 1847. Vol. I. P. 63).

[39] Архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (в миру: Иван Алексеевич Борисов; 1800–1857) — богослов, проповедник, профессор Петербургской Духовной академии, профессор и ректор Киевской Духовной академии, знаток немецкого идеализма. О нем см. работы Чижевского: «Hegel in Russland» (S. 289–290) и «Фільософія на Україні. Спроба історіографії» (С. 105, 111).

[40] Христиан Адольфович Экеблад (1800–1877) — выпускник Петербургской медико-хирургической академии, врач, ученик Д. М. Велланского, профессор Харьковского университета, где читал курсы по физиологии, судебной медицине и «нозологической хирургии», директор лицея им. кн. Безбородко в Нежине, автор труда «Опыт обозрения и биологико-психологического исследования способностей человеческого духа» (СПб., 1872), написанного под идейным влиянием Велланского, Шеллинга, Окена и Гегеля.

лингианца графа И. Голуховского[41], посвященной «значению философии в жизни народов»; этот перевод Велланский издал в 1834 году[42]. Абсолютно нефилософскому Давыдову автор придает чересчур большое значение (цитата на с. 15 снизу возможно, связывает Шеллинга с образом Державина — «как солнце в малой капле вод»). — Неверно, что Авсенев (с. 23) интересовался преимущественно романтической *психологией*. Правда, он публиковал статьи о психологических вопросах, но обнаруживал разносторонние философские интересы (ср. мои работы, в которых я, к сожалению, мог говорить о нем лишь мимоходом)[43].

Важнейшая глава книги относится к кружку «любомудров». Здесь автор не только отлично подытожил результаты предшествующих исследований, но и сделал ряд совершенно новых указаний, имеющих огромное значение для истории русской литературы и мысли. Речь идет прежде всего о хорошем анализе сочинений Одоевского (30 сл.), поэтическое величие которого автор, может быть, переоценивает, и прежде всего об открытии источников философских и эстетических работ Веневитинова в трудах Шеллинга (50 сл.). К этой главе я могу сделать лишь мелкие дополнения: оставшиеся автору неизвестными даты жизни Титова:

---

41 Юзеф (Иосиф) Голуховский (Gołuchowski; 1797–1858) — польский философ, ученик Шеллинга, профессор Виленского университета.

42 *И. Голуховский*. Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. СПб., 1834.

43 Архимандрит Феофан (в миру: Петр Семенович Авсенев; 1810–1852) — сторонник романтической психологии, шеллингианец, профессор философии Киевского университета (1838–1844) и Киевской Духовной академии (1836–1850), затем настоятель посольской церкви в Риме. Краткую характеристику его учения (предвосхищение идеи Достоевского об «универсальном характере» русского народа) с указанием на его связь с кружком «Кирилло-мефодиевцев» находим в работах Чижевского «Фільософія на Україні. Спроба історіографії» (С. 95, 100, 105, 107, 114), «Hegel in Russland» (S. 294, 350) и в его хранящейся в Гейдельберге неизданной послевоенной рукописи «Schelling bei den Slaven» (Heid. Hs. 3881 / Abt. B 733; S. 57).

1807–1891 годы (а не 1892 год, как сообщает автор — с. 48). Нельзя обходить молчанием стихи Шевырева (48), как это сделал автор: они несомненно нередко предвосхищают философскую тематику Тютчева и, возможно (исследований этого вопроса еще нет), прямо повлияли на Тютчева. — Изложение автором того, что касается Пушкина (с. 49), кажется мне несколько сомнительным: я бы искал элементы шеллингианства, которые Пушкин вряд ли мог почерпнуть из первоисточника, в «натурфилософии» Пушкина, а может быть, и в его «психологии». — Автор отвергает влияние Шеллинга на положительные философские воззрения И. Киреевского, что вполне соответствует и моему пониманию. — Важным пробелом этой прекрасной главы является отсутствие Баратынского. По собственному признанию Баратынского, он в свои ранние годы не имел никакого отношения к философии: после 1829 года — вероятно, под влиянием Киреевского — у него обнаруживаются совершенно четкие следы философских размышлений, которые можно вывести из Шеллинга или шеллингианцев. Такие стихотворения, как «Смерть», «Болящий дух», «Последний поэт», «Недоносок», «Предрассудок», «Благословен святое возвестивший», а также, может быть, «Скульптор» и отдельные места в некоторых других стихотворениях, прежде всего в тех, которые посвящены теме «поэт», немыслимы без философской атмосферы русского шеллингианства[44]. — Сложен, но интересен вопрос об элементах шеллингианства у Гоголя (работа о «шеллингианстве Гоголя» Кобысского из семинария И. И. Замотина, 1914 или 1915 года мне, к сожалению, недоступна): некоторые элементы натурфилософии, философии искусства и психологии (учение о бессознательном) у Гоголя, по-видимому, восходят к Шеллингу,

[44] В. М. Сечкарев учел это замечание, опубликовав после войны разбор философской лирики Боратынского: *V. Setschkareff*. Zur philosophischen Lyrik Boratynskijs // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1947. Bd. XIX. H. 2. S. 380–389.

что не может удивлять нас, поскольку речь идет о друге Максимовича[45]. — Следовало бы отметить, что кроме любомудров существовали и другие кружки шеллингианцев: так, харьковский кружок вокруг И. Срезневского, в Одессе в духе Шеллинга работал Розберг[46]. Когда Н. А. Мельгунов в 1826 году посетил Киев, он встретил там шеллингианца, генерала Бегичева (письмо Погодину, Барсуков II, 108), пользовавшегося в городе известной популярностью в качестве целителя-магнетиста. К шеллингианцам следует несомненно причислить и отца известного румынского ученого, А. Хиджеу, который был учителем в Виннице и известная статья которого о Сковороде[47] уже выдает его духовное направление (его рукописные работы, ставшие мне доступными отчасти благодаря любезному посредничеству госпожи д-ра Е. Двойченко в Бухаресте[48], определенно шеллинги-

[45] Михаил Александрович Максимович (1804–1873) — украинско-русский филолог, историк, фольклорист, поэт, ботаник, друг Н. В. Гоголя, автор воспоминаний «Родина Гоголя» (1854) и натурфилософских сочинений «Главные основания зоологии, или науки о животных» (1824), «О системах растительного царства» (1827).

[46] Михаил Петрович Розберг (1804–1874) — писатель, выпускник словесного отделения Московского университета, профессор истории и русской словесности Ришельевского лицея в Одессе (1831–1835), ординарный профессор русского языка и словесности Дерптского университета (1836–1867), действительный член Императорской Академии наук, знакомый Пушкина. О шеллингианстве Розберга Чижевский лапидарно сообщает, что оно было усвоено им в Москве (Гегель в России. Париж, 1939. С. 39).

[47] *А. Хиджеу.* Григорий Варсава Сковорода: историческо-критический очерк // Телескоп. М., 1835. № 5. С. 3–42; № 6. С. 151–178. Источники, которыми пользовался Хиджеу, Чижевский в своей «Философии на Украине» (Прага, 1926) называет «недоступными» и «апокрифичными» (С. 62), а в книге «Философия Г. С. Сковороды» (Варшава, 1934) квалифицирует приводимые в статье Хиджеу цитаты из произведений Сковороды — как «творения самого Хиджеу», то есть фальсификаты (Гл. 26. С. 329, прим. 3).

[48] Ефросинья Михайловна Двойченко-Маркова (1901–1980) — донская казачка, жена героя Первой мировой войны, участника антибольше-

анские). — Еще пара мелочей: «непонятная» связь между Локком и Шеллингом, которую мы время от времени встречаем в русском шеллингианстве, восходит, по-видимому, к Давыдову; обсуждая мотив «молчания» у Одоевского (а позднее и у Тютчева), нельзя оставлять без внимания мистическое содержание этого мотива (ср. Ztschr. VII, 464 f., X 387[49]).

Краткость главы о Полевом и Погодине соответствует их небольшому значению в истории русского шеллингианства. Но жаль, что вместо того, чтобы что-то сообщить об «Афоризмах» Погодина, автор отсылает читателя к рабо-

вистского движения и Гражданской войны в России полковника Владимира Аврамиевича Двойченко (1882–1939), историк литературы, пушкиновед, советская разведчица в Нью-Йорке, сотрудница Института мировой литературы им. А. М. Горького, автор книги «Пушкин в Молдавии и Валахии» (М., 1979). В американский период жизни общалась с Д. И. Чижевским, в книжном собрании которого сохранилось 9 оттисков ее статей с дарственными надписями, а также библиография ее печатных трудов до 1951 г. В последней упоминается семь ранних статей Е. М. Двойченко, посвященных семье Хиджеу: Un Studiu necunoscut al lui Hasdeu [Неизвестное произведение Хиджеу] // Revista Istorica. Valenii de Munte, 1932. № 10–12; Русские произведения Б. П. Хиджеу // Nadejdea. Bucharest, 1932. № 4; Din relatiile lui A. Hasdeu cu filul sau Bogdan [Об отношениях А. Хиджеу и его сына Богдана] // Adevarul Literar. Bucharest, 1933. April 3; Doua note dintr’o revista ruseasca despre A. Hasdeu [Две заметки об А. Хиджеу в русских журналах] // Revista Istorica. Valenii de Munte, 1934. No. 1–3; A. Hasdeu si literatura romana populara [А. Хиджеу и популярная румынская литература] // Revista Istorica. Valenii de Munte, 1936. No. 1–3; Inceputurile literare ale lui B. P. Hasdeu [Литературный дебют Б. П. Хиджеу] // Fundatiile Regale. Bucharest, 1936; In jurul lui B. P. Hasdeu [Вокруг Б. П. Хиджеу] // Adevarul Literar. Bucharest, 1937. No. 860. Главный вопрос, интересовавший Чижевского при занятиях семейным архивом Хиджеу, не сохранились ли в нем какие-то неизвестные рукописи Г. С. Сковороды. Шеллингианство старшего Хиджеу отмечено лишь попутно.

49 *D. Čyževśkyj*. [Рец. на:] Урания. Тютчевский альманах. 1803–1928 // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1930. Bd. VII. H. 3/4. S. 464 f.; *Ders*. Literarische Lesefrüchte II. 8. Tjutčev und Lenau // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1933. Bd. X. H. 3/4. S. 387.

те Милюкова. Кстати, вполне возможно влияние «Афоризмов» на Гоголя. — По недоразумению, автор упрекает (с. 68) Полевого в том, что тот «странным образом» на одном дыхании говорит о Гофмане и Шопенгауэре — Полевой, разумеется, имеет в виду не философские сочинения Шопенгауэра, а романы его матери[50].

Очень хороша глава о Н. В. Станкевиче[51]. Но я не могу увидеть в развитии Станкевича «фихтеанского периода» (с. 76). Чтение философа еще недостаточно для того, чтобы сразу же говорить о «периоде» в развитии читателя! Мне неизвестны никакие свидетельства об этом «периоде» Станкевича. — Интерпретации стихотворений Кольцова (с. 81 сл.), к сожалению, следует охарактеризовать как малоудачные: совершенно неясные излияния Кольцова показывают лишь его неспособность понимать философские мысли, услышанные им в кружке Станкевича (но абсолютно ничего не говорят о поэтическом достоинстве его произведений!). Всеодушевленность, борьба духа с материей не обязательно должны восходить к Шеллингу, но являются самыми общими формулами, которые Кольцов усвоил, вероятно, еще в Воронеже от Серебрянского (ср.: *Е. Ст линский*. Кольцов и Серебрянский. Воронеж, 1868); кроме того, нельзя забывать, что стихи Кольцова «правились» Белинским (ср. издания Томашевского и Халабаева, 1927, Л. Плоткина,

---

50 Иоганна Генриетта Шопенгауэр (Schopenhauer; 1766–1838) — мать философа Артура Шопенгауэра, писательница и хозяйка литературного салона в Веймаре, подруга Гёте, как-то предсказавшего ее сыну мировую известность, на что Иоганна ответила: «Мне еще никогда не приходилось слышать о двух гениях в одной семье». Писательницей была и родная сестра А. Шопенгауэра Адель.

51 Николай Владимирович Станкевич (1813–1840) — выпускник словесного отделения Московского университета (1830–1834), поэт, философ, глава московского литературно-философского кружка (В. И. Красов, И. П. Клюшников, Я. М. Неверов, О. М. Бодянский, В. Г. Белинский, К. С. Аксаков, М. А. Бакунин, В. П. Боткин, М. Н. Катков, Т. Н. Грановский), занимавшегося изучением Шеллинга, Шиллера, Канта, Фихте и Гегеля.

[Содержание]

1936). — Не со всем согласен я и в замечаниях о Белинском: и Белинский тоже не переживал никакого «фихтеанского периода», его знакомство с Шеллингом, вероятно, отчасти связано с чтением Зеленецкого. Но в целом эти страницы все же очень хороши. — Автору, к сожалению, неизвестно, что еще один член кружка Станкевича, Константин Аксаков, подпал под влияние Шеллинга, — очевиднее всего мы обнаруживаем это влияние в рецензии на грамматику Белинского, посвященной вопросам философии языка (1838, соч. II, 187, 1–21); в этой рецензии мы находим отзвуки логики Давыдова (ср.: с. 21 и Сечкарев с. 15). — Еще одна мелочь: «подражание Станкевича Гоголю» (с. 78) — в действительности, вероятно, «подражание» совершенно обычному тогда обороту канцелярской речи.

5 глава посвящена «западникам». Изложение Чаадаева, как кажется, отчасти основано на не принадлежащей Чаадаеву «мистической рукописи» (декабриста Облеухова)[52], которую Гершензон ошибочно включил в свое издание. Вновь же найденные письма Чаадаева оставлены без внимания (Литературное наследство, 22–24, 1935[53], но уже и книга Ш. Кенэ, 1931[54], могли бы помочь автору). Слиш-

[52] Дмитрий Александрович Облеухов (1790–1827) — писатель и переводчик, друг П. Я. Чаадаева, интересовался мистической литературой и вел «мистический дневник» (1824–1825), сохранившийся в личном архиве Чаадаева и по ошибке включенный М. О. Гершензоном в «Сочинения и письма П. Я. Чаадаева» (М.,1913–1914. Т. 1–2).

[53] Неизданные «Философические письма» П. Я. Чаадаева / Вст. ст. В. Асмуса и Д. Шаховского. Публ., перевод и коммент. Д. Шаховского // Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24. С. 1–78. В эмиграции на это издание вышла рецензия Г. В. Флоровского: *Г. В. Ф.* [Рец.:] Литературное наследство. М., 1935. Т. 22–24 // Современные записки. Париж, 1937. № 63. С. 419–421. Д. И. Чижевский издал со своим комментарием «Философические письма» на чешском языке: *D. Čiževskij*. Úvodní studie k Čaadajevovým «Filosofickým listům» // Petr Jakovlevič Čaadaev. Filosofické listy. Praha, 1947.

[54] *Ch. Quénet*. Tchaadaev et les lettres philosophiques. Paris, 1931. Речь идет о диссертации французского историка литературы, аббата Шарля Кенэ (1883–1946).

ком кратки замечания о Герцене; автору осталась неизвестной самая важная работа по его теме: резюме магистерской диссертации Г. Флоровского «Искания молодого Герцена» (Современные записки, 1929, 39 сл.)[55]. Непонятно, почему автор не обратился к «шеллингианскому периоду» М. Бакунина (ср. в моей русской книге «Гегель в России» §2 главы о Бакунине)[56]: философское пробуждение Бакунина было вызвано чтением сочинений Веневитинова и поддержано знакомством с русскими шеллингианцами (Велланский); некоторые мотивы шеллингианства мы находим у него вплоть до его гегельянского периода (то есть до 1833–37 годов). — Возможно, следовало бы учесть и Огарева.

Отлична последняя глава о Ф. Тютчеве. Здесь даются некоторые новые анализы, существенно обогащающие наше понимание Тютчева. Но я полагаю, что вполне в интересах дела было бы, если бы мои заметки о Тютчеве и Шеллинге автор не только упоминал с признанием, но и по крайней мере кратко реферировал. В одном месте я должен исправить его изложение: автор полагает, что трагическое историческое чувство стихотворения «Цицерон» восходит к Гегелю: «Пумпянский, по-видимому, прав, считая, что здесь имеет место влияние Гегеля... Сопоставление цитат из Гегеля столь убедительно, что, несмотря на противоположные цитаты Чижевского из Шеллинга, приходится присоединиться к толкованию Пумпянского» — здесь автор цитировал, вероятно, по памяти: Пумпянский дал не «сопоставление цитат» из Гегеля, а одну-единственную, *совершенно неточную* цитату, которую только я процитировал правильно из философии истории Гегеля, а этой единственной цитате я противопоставил четыре цитаты из Шеллинга. Но самое важное состоит в том, что стихотворение Тютчева было написано, вероятно, в 1830 году (напечатано в «Деннице»

[55] *Г. В. Флоровский.* Искания молодого Герцена // Современные записки. Париж, 1929. № 39. С. 274–305; № 40. С. 335–367.

[56] *Д. И. Чижевский.* Гегель в России. С. 87–88.

в 1831 году), то есть тогда, когда философия истории Гегеля была известна только его слушателям (как известно, она вышла в обработке Ганса[57] только в 1837 году[58]! Но даже это издание не содержало нашей цитаты, впервые вошедшей в лассоновское издание 1920 года[59]! Правда, содержательно в издании Ганса — S. 25–47, Werke, Bd. IX — было несколько подобных, но не столь «убедительных» мест) — тем самым вопрос о мнимой «цитате Пумпянского» может считаться решенным. — К сожалению, автор переоценивает статью Пумпянского[60] в частях, отнюдь не оригинальных, но восходящих к работам Тынянова и Эйхенбаума (ср. с. 99–100). Пумпянский в своей работе тоже выразил некоторые оригинальные мысли, но автор эти мысли не подчеркнул, и поэтому его похвала работе Пумпянского кажется мне незаслуженной. Заблуждение, будто М. Н. Катков (с. 106), «будучи профессором в Москве, распространял философию откровения Шеллинга»: мы знаем очень мало о лекциях Каткова, некоторые слушатели находили их слишком непонятными, но то, что этот «шеллингианец» читал свои лекции, опираясь на плоского эмпирика и психологиста Бенеке[61], представляется мне более важным для оценки его влияния, чем его симпатии к Шеллингу.

Эти отчасти несколько мелочные замечания не желают умалить достоинств книги. Книга — довольно удачная ра-

[57] Эдуард Ганс (Gans; 1798–1839) — ученик и последователь Гегеля, профессор римского права Берлинского университета, занимавшийся посмертным изданием «Лекций по философии истории» Гегеля.

[58] Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. v. *Eduard Gans*. Berlin, 1837.

[59] Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. v. *Georg Lasson*. 2 Aufl. Leipzig, 1920.

[60] *Л. В. Пумпянский*. Поэзия Ф. И. Тютчева // Урания. Тютчевский альманах. 1803–1928. Л., 1928. С. 9–57.

[61] Фридрих Эдуард Бенеке (Beneke; 1798–1854) — немецкий философ и психолог, экстраординарный профессор философии Берлинского университета.

бота на важную и никогда еще как следует не обрабатывавшуюся тему. Что такая работа не может быть без пробелов, разумеется само собой. Но работа эта дает так много материала, содержит так много отличных страниц, что следует пожелать ей заслуженного успеха. В заключение хочу еще раз повторить, что работа Сечкарева обогатила наши знания об истории русской мысли счастливыми открытиями (ср. прежде всего страницы об Одоевском, Веневитинове и Тютчеве).

2.

Всеволод Сечкарев (Бонн на Рейне)

О философской лирике Баратынского[1]

В истории русской литературы значение Баратынского как поэта и мыслителя сильно недооценивалось. Его причисляли к спутникам Пушкина, не выделяя из кружка поэтов вокруг Пушкина. Этот факт большей частью следует, пожалуй, приписать критике Белинского, со свойственной ему пламенной манерой, но с недостаточным пониманием весьма несправедливо осудившего поэзию Баратынского. К несчастью Баратынского, он создавал свои шеллингиански окрашенные стихи в период, когда Белинский увлекся Гегелем. В то время как оценки Белинского периода его собственного увлечения Шеллингом еще вполне направлялись эстетическим восприятием, в свой определенный Гегелем период он исходил исключительно из идеологических предпосылок, в силу чего объективность его критики поэтических произведений весьма значительно утрачива-

1 Перевод с немецкого В. Янцена. Впервые статья была опубликована в «Журнале славянской филологии» М. Фасмера: *V*. Setschkareff. Zur philosophischen Lyrik Boratynskijs // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1947. Bd. XIX. H. 2. S. 380–389.

ется. Он может совершенно отвергать проникнутое глубоким чувством прекрасное стихотворение лишь потому, что оно не соответствует представлению, которое он себе создал о системе Гегеля[2]. Чудовищное влияние, которое имел Белинский как на своих современников, так и на более поздних историков литературы, привело к тому, что его мнения распространялись без проверки или что к отвергнутым им поэтам относились с предубеждением. Только в новейшее время предпринимаются решительные шаги отвести Белинскому подобающее ему место, не приуменьшая его большого значения для истории русской культуры[3].

Настоящие заметки не предполагают дать анализ отличной, глубоко прочувствованной поэзии Баратынского, его совершенного владения формой, его великого искусства слова, но намерены лишь указать на философское содержание его лирики.

Баратынский принадлежит к поэтам думающим. Его интуиции находятся под контролем его рассудка, благодаря чему он, кстати, удовлетворяет главное требование эстетической теории романтизма. Но особенное и характерное в явлении его как поэта заключается в том, что он страдает неспособностью полностью отдаваться чувству и находит лишь слабое утешение в сознании, что достойнейшим подражания является состояние души мудреца, в которой нет желаний и страстей. Это колебание между чувством и рассудком типично для его лирики, оно придает ему как поэту свой собственный отпечаток и свою собственную привлекательность. Из этого раздвоения притекает к нему подлинное поэтическое вдохновение. Белинский несправедливо жалуется на «несчастный раздор мысли с чувством, истины с верованием»[4]. Раздвоение

---

[2] Ср., например, его суждения о «Приметах» Баратынского (*В. Г. Белинский*. Соч. Т. 7. С. 279–280), «На смерть Гете» (Т. 7. С. 487–488), «Все мысль...» (Т. 7. С. 480).

[3] *Д. Чижевский*. Гегель в России. Париж, 1939.

[4] *В. Г. Белинский*. Соч. Т. 7. С. 482.

принадлежит к настоящему вдохновению поэта, из гармоничного единства не рождается ничего великого. Но находящийся в плену у «гнусного оптимизма» Гегеля[5] Белинский уже не интересуется душевными страданиями поэта[6].

Ода «Истина» (1823) (реминисценция на «Резигнацию» Шиллера) может считаться типичным примером позиции Баратынского. Аллегория истины предлагает поэту бесстрастный покой познания как плату за отказ от подлинного чувства, подлинной радости. Для жизни он отвергает этот обмен, но в час смерти истина должна явиться к нему снова и показать мир таким, каков он есть, чтобы можно было легче с ним расстаться. Тем самым поэт вполне осознает печальную истину, но сознательно выбирает прекрасную видимость, дабы быть в состоянии переносить жизнь. Но только изредка ему удается забыть об истине.

Слежу я сердца их сокрытые движенья
И разуму отчёт стараюсь в сердце дать!
То вдохновение, Парнаса благодать,
Мне душу радует восторгами своими,
На миг обворожён, на миг обманут ими,
Дышу свободно я... —

говорится в обращении к Гнедичу (1822), а еще более остро его страдание выражается в прекрасном стихотворении «Когда исчезнет омраченье» (1833/34), в котором он сравнивает мысль с могилой вдохновенья:

И легкий дар мой удушая,
На грудь мне дума роковая
Гробовой насыпью легла.

---

5 Слова Шопенгауэра.

6 Ошибочные суждения Белинского о Пушкине также относятся к этому периоду. Вообще стоило бы взяться за работу по проверке его критики.

Мотивы «ум — чувство» и «печаль — радость» являются у Баратынского аналогиями, что придает его лирике дальнейшую пессимистическую черту. Описание радостного праздника с друзьями завершается словами:

Но я безрадостно с друзьями радость пел,
Восторги их мне чужды были… —

(1821) и часто повторяется та же жалоба. У Баратынского вряд ли есть хоть одно положительное любовное стихотворение: это сплошь отказы, однако, как это ни странно, проникнутые столь подлинными чувствами, такой истинной, настоящей страстью (вспомним только о чудесном «Признании», 1823), что своей поэтической силой они превосходят некоторые объяснения в любви других поэтов.

Не покажется удивительным, если поэт со столь сильным влиянием рассудка обнаруживает в своей лирике следы интереса к философии[7]. В 20-е и 30-е годы XIX века в России получила известность философия Шеллинга. Ведущие умы культурной жизни должны были тем или иным образом откликаться на нее. Для большинства из них дело ограничилось лишь поверхностным знакомством, сделавшим предметом не очень глубокого обсуждения лишь отдельные ключевые слова системы Шеллинга. Но для того, чтобы постичь последнюю фазу развития шеллинговой системы, требуется объединение бессознательного и сознательного, интуиции и ума. Требуется внутреннее сродство с его системой, соединенное с необходимым философским интересом, чтобы суметь адекватно передать его мысли. Эту сторону шеллинговой философии постигли только два поэта в России. Первым является Тютчев, вторым, по-мо-

---

7 Следы философской мысли находятся уже в одном раннем стихотворении, написанном в 17 лет (*Е. А. Б р тынский.* Полн. собр. соч. № 1), а в шуточных шалостях он также делает намеки, доказывающие его философское образование (ср., например, № 65).

[Содержание]

ему, был Баратынский. В то время как знание шеллинговой системы Тютчевым на основе собственного чтения несомненно, вопрос с Баратынским сложнее: невозможно привести никаких доказательств того, что он сам читал сочинения Шеллинга. Но, поскольку имя Шеллинга тогда можно было найти в любом литературном журнале, Баратынский наверняка интересовался им. Он знал распространителей идей Шеллинга Веневитинова, Полевого и Погодина. Понятную информацию о Шеллинге мог дать ему прежде всего Иван Киреевский, с которым Баратынский был дружен в 1829–1830 годы. Киреевский постиг Шеллинга глубже многих из его соотечественников; может быть, в этом и состоит причина, по которой как раз обычно игнорируемая сторона шеллинговой системы — чистая мистика — обретает у Баратынского форму.

Большинству были известны основные понятия эстетики Шеллинга, прежде всего резко сформулированный принцип искусства для искусства (являющийся, правда, общим для всего романтизма) и всеодушевление, которое в неорганической природе усматривает лишь предварительную ступень развития к органической. Дальше варьирования этих тем русские шеллингианцы, по сути дела, не шли. «Позитивной» философии Шеллинга, его обращения к мистике и религии не разделил в духе Шеллинга никто[8]. Ясные следы философии откровения находятся лишь у Тютчева, но удивительные аналогии есть и у Баратынского.

Принцип искусства для искусства и связанное с ним высокое положение искусства пронизывает всю его лирику. Его первое большое произведение «Финляндия» (1820) завершается стихами:

Что нужды до былых иль будущих племен?
Я не для них бренчу незвонкими струнами;

[8] См. об этом мою работу: Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des 19. Jh. [Leipzig 1939.] S. 63.

Я, невнимаемый, довольно награжден.
З звуки звук ми, з мечты мечт ми.

В обращении к Гнедичу (1823) он отвергает его призыв писать сатиры и полагает с иронией:

Ты даже суетной забаве песнопенья
Общеполезного жел ешь н зн ченья!
...
Возвышенную цель поэт избрать обязан.

Ясно чувствуется, что за шуточным тоном скрывается убеждение в том, что искусство слишком высоко, чтобы служить какой-то цели, в том числе и цели улучшения людей. Совершенно отчетливо Баратынский выражает в своем обращенном к Богдановичу стихотворении (1824) то, что считает идеалом поэта:

И, в тишине трудясь для собственного чувства,
В искусстве н ходить возмездие искусств !

О высоком, божественном назначении искусства, вытекающем из принципа искусства для искусства, поэт говорит в прекрасных стихах «В дни безграничных увлечений» (1831):

Страстей нечистые мечты
Передо мной не затмевают
Законов вечной красоты;
И поэтического мира
Огромный очерк я узрел,
И жизни даровать, о лира!
Твое согласье захотел.

Также (1833):

Душа певца, согласно излитая,
Разрешена от всех своих скорбей;

И чистоту поэзия *свят я*
И мир отдаст причастнице своей.

Из серьезности этих строф звучит нечто большее, чем обычные только похвалы искусству поэзии.

Важно также и стихотворение «Последний поэт» (1834). Основная идея та же, что и в пушкинской «Черни»: противопоставление бесцельного воодушевления поэта и утилитаристской установки толпы. Новый поворот, приданный этой теме Баратынским, хотя и притупляет остроту формулировок Пушкина, но тем яснее разрабатывается тема абсолютной власти искусства над человеческой душой. Тому же предмету посвящена и «Рифма» (1840). Рифма или созвучие слов у Баратынского часто выступает как pars pro toto[9]: постоянно имеется в виду искусство вообще. Философия Шеллинга явно приняла участие в этой высокой оценке искусства. Шеллинговская классификация искусства находит свою точную аналогию в написанном в 1840 году стихотворении Баратынского «Все мысль да мысль». Шеллинг различает ряд реальных искусств: скульптуру, живопись, музыку, которым он противопоставляет идеальную поэзию. Баратынский углубляет и развивает эту мысль своеобразным и типичным для него способом: творцам реальных произведений искусства легче, ибо мучительного раздвоения ума и чувства у них быть не может:

Резец, орган, кисть, счастлив, кто влеком
К ним, *чувственным*, за грань их не ступая...

Но поэт страдает от постоянно мешающего, тормозящего влияния мысли:

Всё мысль да мысль! Художник бедный слова
О жрец ее! тебе забвенья нет...

[9] Часть вместо целого *(л т.)*. — *В. Я.*

Это сопоставление, по-видимому, достоверно доказывает, что Баратынский должен был знать эстетику Шеллинга.

От всеодушевления природы Шеллинг переходит к понятию абсолютного, в котором растворяется все бытие и из которого оно происходит. Человек — только высшая потенция общей жизни, но однородная часть природы. Эта мысль находит себе выражение в отличном стихотворении Баратынского «Приметы» (1839). Но она снова сливается с вечным раздвоением Баратынского между чувством и умом. Пока наивный человек жил одной жизнью с природой, он понимал ее язык и мог делать выводы из ее знаков для своего собственного поведения, но холодный ум раздвоил его с всежизнью, теперь он находится вне ее и больше не понимает ее примет. Редко космическое чувство в человеке получало такое прекрасное словесное выражение, как здесь. Кстати, Белинский увидел в этих стихах лишь поношение знания и исследования и остро отверг их, не обнаружив ни малейшего понимания их подлинной красоты[10].

Но внутренней сущностью абсолютного, по Шеллингу, является хаос. «Основное созерцание хаоса заключается в созерцании абсолютного. Внутренняя сущность абсолютного, в котором все заключается в одном и одно во всем, является самим изначальным хаосом»[11]. Из русских шеллингианцев эту сторону философии Шеллинга почувствовал и придал ей выражение только Тютчев. Но и у Баратынского находятся столь удивительные аналогии, что не хотелось бы верить в случай. Очень странен далее тот факт, что Тютчев и Баратынский совершенно сходным образом выражают это тревожное ощущение хаотического как истока всего бытия, с которым человеческая душа чувствует какое-то сродство и которого она все же боится. Бросается в глаза совпадение темы, настроения, стихотворно-

[10] *В. Г. Белинский*. Соч. Т. 7. С. 79.

[11] *F. W. J. Schelling*. Sämtliche Werke. Stuttgart-Augsburg, 1856 ff. Bd. I, 5. S. 405.

го размера, выбора слов, хотя думать о взаимном влиянии нельзя. Во времени стихотворения Баратынского с таким содержанием настроения предшествуют стихотворениям Тютчева. Уже написанный в 1821 году «Водопад» предвосхищает Тютчева. Речь идет здесь о внутреннем сродстве души с хаотичным буйством природы, с которым она в собственной сущности воспринимает колебание настроенной в унисон струны, понимаемой мистическим образом:

Я слышу грохот вод твоих:
Свистя, сливает ветр порывный
Свой вопль глухой и заунывный
С однообразным шумом их.
С к ким-то смутным ожид ньем
В их говор вслушиваюсь я;
Куда-то вдаль душа моя
Летит надеждой и желаньем.
К к оч ров нный, стою
Над дымной бездною твоею
И, мнится, сердцем р зумею
Речь безгл гольную твою.

В стихотворении Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной» есть стихи: «*Понятным сердцу языком,* / Твердишь о непонятной муке, / И ноешь, и взрываешь в нем / Порой неистовые звуки»... В «Mobile comme l'onde»[12] есть слова: «Сладок мне твой тихий шопот, / Полный ласки и любви: / *Внятен мне и буйный ропот,* / Стоны вещие твои...», а в «Как хорошо ты, о море ночное...»: «В этом волнении, в этом сиянии, *Весь к к во сне я потерян стою,* / О, как охотно бы в их обоянии / Всю потопил бы я душу свою». Настроение одинаковое, выражение чрезвычайно сходное. Аналогичное чувство находим в «Буре» (1824). Хаос здесь совершенно в духе Шеллинга (ср., например, «Бруно») отождествляется со злом,

[12] Непостоянна, как волна (*фр.*). — *В. Я.*

порой вламывающимся во внешний космос: «Кто, возмутив природы чин / Горами влажными на землю гонит море? Не тот ли злобный дух, геенны властелин, / Что по вселенной розлил горе»... Заключительные стихи снова показывают стилистически напоминающим Тютчева образом[13] растворение души в элементарных стихиях.

Удивительное сходство в теме и стиле обнаруживается между «Последней смертью» (1827) Баратынского и «Сном на море» Тютчева (ок. 1827). Соответствия первых 30 строк Баратынского со стихотворениями Тютчева столь поразительны, что, как это ни невероятно, почти что хочется верить в прямое влияние. Оба поэта описывают состояние между сном и бодрствованием, а поскольку стихотворение Тютчева является, по-видимому, фрагментом, можно было бы предположить, что его развитие проходило бы параллельно к ходу мысли Баратынского. Отсутствие места не позволяет дать сопоставления, но можно было бы сравнивать строку за строкой. Здесь и Баратынский совершенно ясно высказывает, что в хаосе он видит происхождение человека:

«Одни других мятежней, своенравней / Видения бегут со всех сторон, / *К к будто бы своей отчизны д вней*, / *Стихийному смятенью* отдан он». (Ср. у Тютчева: «О страшных песен сих не пой, / Про древний хаос про родимый...»). Космос возник для Баратынского из случайного равновесия хаотических изначальных сил: «Когда возникнул мир цветущий / Из равновесья диких сил...» написано в стихотворении «Смерть» (1828), представляющем собой гимн смерти как решению всех загадок.

Пробуждение природы, весна, заставляет обоих поэтов забыть мучительное зло, ощущаемое человеком в основе космоса и в основе своей души. И для этого мучительно-

---

[13] Следует обратить внимание на частое употребление обоими поэтами слов «*что-то*», «*к ким-то*», «*кем-то*» и т. п., придающих их поэзии атмосферу нереальности.

го сознания, означающего отпадение человека от природы, оба поэта находят выражение. Следует сравнить знаменитое «Певучесть есть» Тютчева с «К чему невольнику мечтания свободы» (1833/1834) Баратынского, чтобы установить, насколько далеко заходит эта аналогия. В обоих случаях эта тема связана с тезисом Шеллинга об отпадении от природы, которое осуществил человек (ср. «Бруно»)[14]. Но общий подъем природы заставляет забыть о раздвоении; Баратынский пишет («Весна», 1833/1834): «Что с нею, что с моей душой? / С ручьем она ручей / И с птичкой птичка! / С ним журчит, / Летает в небе с ней! / Зачем так радует ее / И солнце и весна! / Ликует ли, *к к дочь стихий*, / На пире их она?», а Тютчев ([«Весна»,] 1838): «Игра и жертва жизни частной, / Приди ж, отвергни чувств обман / И ринься, бодрый, самовластный / В сей животворный океан! / Приди, струей его эфирной / Омой страдальческую грудь — / И жизни божески-всемирной / Хотя на миг причастен будь!»

Ночь есть символ хаоса. В тютчевской поэзии она играет первостепенную роль. Баратынский тоже чувствует то зловещее, что заключается в беспредельном противостоянии мрака: «Толпе тревожный день приветен, но страшна / Ей ночь безмолвная. Боится в ней она / Раскованной мечты видений своевольных» (1839). Сравним заключение «Дня и ночи» Тютчева: «И нет преград меж ей и нами — / Вот отчего нам ночь страшна». Соответствующее место у Шеллинга находится в «Бруно»[15]. Правда, заключение стихотворения у Баратынского избегает мистики, находя реалистическое решение; здесь снова обнаруживается преобладание у него интеллекта в сравнении с безостаточным растворением Тютчева в чувстве. Интересно, что даже известный мотив «Silentium» Тютчева, который тоже можно возвести к Шеллингу[16], находит параллель у Баратынского:

---

[14] См. также выше «Приметы».

[15] *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. I, 4. S. 278.

[16] Например, *F. W. J. Schelling.* Sämtliche Werke. I, 3. S. 628.

«Знай, внутренней своей вовеки ты / Не передашь земному звуку / И темных чад житейской суеты / Не посвятишь в свою науку: Знай, дольняя иль горняя она / Нам на земле не для земли дана». («Осень», 1837).

Процитированных мест достаточно, чтобы показать, что Баратынский двигался ходами мысли Шеллинга. Совпадения с Тютчевым показывают, что мистико-философская лирика, принуждает язык к определенному стилю, благодаря которому два не зависящих друг от друга поэта приходят к удивительным совпадениям[17]. Этот факт имеет значение для проблемы «влияний» вообще: и кажущиеся совершенно убедительными совпадения в словах и стиле требуют величайшей осторожности при выводах.

[17] Влияние Баратынского на поэтов декаданса и символистов заслуживало бы детального исследования. Разработано только влияние Тютчева. Своеобразное стихотворение Баратынского «Недоносок» (1835) могло бы быть написано Федором Сологубом.

Н. К. Гаврюшин

Метафизика, историософия и религиозный идеал князя В. Ф. Одоевского

Осенью 1844-го г. в первом томе «Сочинений» князя В. Ф. Одоевского впервые увидели свет его «Русские ночи», отдельные главки которых начали появляться в печати десятилетием раньше. Это одно из самых необычных произведений русской словесности. Глубоко философское по содержанию, по форме оно выполнено в виде светских диалогов, возможно неявно противопоставленных знаменитым «Петербургским вечерам» католического писателя Жозефа де Местра.[1] И там, и здесь — мистические судьбы народов и отдельных гениев, Провидение, предназначение России...

Впрочем, название «Русские ночи» пришло не сразу, лишь к середине 1830-х. Одоевский начинал с отдельных этюдов, рассказов. Сама мысль о подчинении творческого порыва некоей предвзятой схеме ему была принципиально чуж-

[1] В библиотеке Одоевского этой книги нет, но есть целый ряд публикаций из архива Ж. де Местра, свидетельствующих о том, что князь сохранял интерес к этому писателю и в последние годы жизни. См.: Каталог библиотеки В. Ф. Одоевского. М., 1988. С. 35–351. — Могло, конечно, сказаться и влияние «Немецких вечеров» Грима: *Grimm*. Les veillées allemandes. Chez Mme Huzard, Paris 1838. Немецкое издание 1816 г.

да... Именно от схем он стремился избавиться, провозглашая свою «науку инстинкта», хотя это ему не всегда удавалось...

В свое время «Русские ночи» нашли очень немного читателей. В идейном плане они не попадало ни в какую «партийную линию». Характерны слова Одоевского в письме к А. С. Хомякову от 20 августа 1845 г.: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга — отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине».[2]

Но равнодушие читателей к «Русским ночам» объяснялось не только этим. По жанру своему они так же были явлением одиноким — не роман, не драма, не философский трактат... А интеллектуальный багаж для заинтересованного чтения этого сочинения требовался немалый, и в особенности в плане «идей к философии истории человечества», философской антропологии, гносеологии и метафизики. Кого «Русские ночи», наверное, не оставили бы безразличным, так это Н. И. Надеждина, но он к моменту их появления был уже поглощен государственной службой...

На тот же путь встал и сам Одоевский. «У нас можно просидеть несколько лет над книгою, — резюмировал он однажды, — и напечатать ее в полной уверенности, что ее прочтут человек десять, из которых поймут только трое».[3] По этой-то причине автор «Русских ночей» расстался с литературной деятельностью, посвятив себя общественному служению в качестве чиновника и библиотекаря...

---

2 Цит. по: *Е. А. М ймин.* Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // В. Ф. Одоевский. Русские ночи. Л., 1976. С. 276. И в поздние годы сознание двойственной оценки обществом его бескорыстного служения не покидало Одоевского. 21 апреля 1862 г. он записывает в дневнике: «Псевдолибералы называют меня царедворцем, монархистом и проч., а остальные считают меня в числе *кр сных*». Цит. по: *О. Д. Голубев* . В. Ф. Одоевский. СПб., 1995. С. 95.

3 Цит. по: *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. Ч. 2. М., 1913. С. 408.

[Содержание]

«Метафизика»

Уже в пору председательства в «Обществе любомудрия», которое собиралось на его московской квартире, Одоевский был увлечен раскрытием представления о мире как органическом целом и стремлением сконструировать некую итоговую, всеобъемлющую философскую систему. Те, кто вспомнит при этом «Мир как целое» Н. Н. Страхова и «Мир как органическое целое» Н. О. Лосского, имеют повод задуматься о романтических корнях подобных идей.

«Продолжительное чтение Платона, — признается Одоевский впоследствии, — привело меня к мысли, что если задача жизни еще не решена человечеством, то потому только, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей, так что слушающий никогда не слышит всего того, что ему говорят, а или больше, или меньше, или влево, или вправо. Отсюда вытекало убеждение в необходимости и даже в возможности (!) привести все философские мнения к одному знаменателю.

Юношеской самонадеянности представлялось доступным исследовать каждую философскую систему порознь (в виде философского словаря), выразить ее строгими, однажды навсегда принятыми, как в математике, формулами — и потом все эти системы свести в огромную драму, где бы действующими лицами были все философы мира от элеатов до Шеллинга, — или, лучше сказать, их учения, — а предметом, или вернее основным анекдотом,[4] была бы ни более ни менее как задача человеческой жизни».[5]

Здесь выразилась характерная для эпохи тяга к «научности», идеалом которой представлялась математика. Впрочем, не только для этой эпохи. Так было и во време-

---

[4] Здесь — «смысловой канвой». Слово «анекдот» в ту пору вообще не обязательно предполагало курьезные коннотации.

[5] *В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. Л., 1975. С. 191.

на Прокла, ориентировавшегося на Эвклида, Спинозы или Лапласа, который мечтал описать все мироздание одной математической формулой. Так было и с Гуссерлем, который шел к своей феноменологии «как строгой науке» через философию математики.

Одоевский — не без поддержки Шеллинга — от этого идеала отойдет, но далеко не сразу.

Что бесспорно характеризовало его юность, так это веяния романтизма. «Общая программа немецкого идеализма», над которой в 90-х работали Гегель, Гёльдерлин и Шеллинг, должна была быть переосмыслена на русской почве. А эта романтическая программа имела, как известно, глубокие мистически-оккультные корни.[6] Именно отсюда интерес Одоевского к представителям древней «герметической» традиции, луллианству — Парацельсу, Джордано Бруно, Сен-Мартену.

П. Н. Сакулин отмечает, что кн. В. Ф. Одоевский неоднократно говорит о Дж. Бруно, начиная с альманаха «Мнемозина» (1824), и приписывает ему «огромное значение в истории философии, а XVI столетие вообще считает отправным пунктом всей общеевропейской жизни».[7] Весьма вероятно, что здесь сказалось и влияние диалога Шеллинга «Бруно», в котором автор, по сути, отождествляет себя с главным героем.

В 1925 г. Одоевский задумал целый исторический роман «Иордан Бруно и Петр Аретино», над которым урывками работал почти десять лет, но так и не завершил его. В этом сочинении Бруно выступает и как метафизик, и как мистик, владеющий натуральной магией, и как идеолог христианского антропоцентризма в его ренессансной редакции.

---

[6] См: *A. Viatte.* Les sources occultes du romantisme. Illuminisme — Theosophie. 1770–1820. T. 1–2. Paris, 1979; *E. Benz.* Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande. P., 1968.

[7] *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 2. С. 6.

Ноланец развивает перед Аретино учение о том, что каждая стихия (земля, вода, воздух) управляется особым духом, «которого единственная цель — размножить существования», тогда как огонь уничтожает все существующее.[8] Здесь ощутимы отголоски стоической традиции, но есть и прямая ссылка на Сен-Мартена. Аналогичные мотивы пронизывают и повесть «Сильфида», написанную Одоевским в 1837 г.

П. Н. Сакулин не вполне убедительно противопоставляет шеллингианство Одоевского и его мистическую настроенность. Дело в том, что неоспоримо *внутреннее* родство между Шеллингом и мистической традицией, в том числе и ренессансной, представителем которой был Джордано Бруно,[9] а творчество Ф. Баадера, сочетавшего увлечение философией Шеллинга и учением Сен-Мартена, лишает подобное противопоставление всякого смысла... Можно даже сказать, что Одоевский нашел у Шеллинга более взвешенное, философски выраженное изложение мировоззрения, которое неровными, грубоватыми штрихами наметил Сен-Мартен.

К этому своеобразному мыслителю Одоевский испытывал особые чувства. В 1842 г. он писал: «С какою горькою улыбкою я заметил, что родился в тот самый год, когда умер С<ен> М<артен>. — Когда-то какое широкое было бы поле для моей гордости! а теперь какое грустное чувство! Какое неизмеримое расстояние между мною и этим чудным человеком, которому все, все было ясно! — Не уж ли крест мой — жить в вечном вопросе!».[10]

О Луи Клоде де Сен-Мартене (1743–1803) надо сказать чуть подробнее. Убежденный христианский апологет, стремившийся противостоять атеистическим веяниям эпохи Просвещения, он был проникнут идеями хилиазма, ми-

---

8 Там же. С. 10.

9 См. *F. A. Yates.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago, 1964.

10 Цит. по: *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. М., 1913. С. 459.

стическими образами Якова Бёме. Сен-Мартен отчасти напоминает Раймунда Луллия, который в свое время намеревался обратить в христианство мусульман, приоткрывая им тайны якобы только христианам ведомой «Великой Науки», Ars Magna.

В то же время прообразовательно в построениях Сен-Мартена можно увидеть черты соловьевской «метафизики Всеединства», многим обязанной Шеллингу. Хотя Сен-Мартен порой излишне догматично движется по линии христианизированного неопифагореизма с опорой на мистику чисел. При этом он искренне воодушевлен религиозным пафосом, который — если искать аналогии в эзотерической среде той эпохи, масонских ложах — по своей напряженности созвучен знаменитому «Пастырскому посланию» графа Гаугвица...

От слишком жестких конструкций и однозначных утверждений «Неизвестного философа» Одоевский со временем отошел, но общему направлению его деятельности неизменно чувствовал себя обязанным. Уже в начале «Русских ночей» Фауст вдохновенно пересказывает мысли Сен-Мартена о заложенном в самом естестве стремлении всех тварей к совершенству, человека — к духовной жизни: «желание жизни полной свидетельствует о возможности такой жизни, свидетельствует, что лишь в ней душа человека может найти упокоение».[11]

Здесь же в примечании Одоевский вспоминает, что в личной беседе с Шеллингом рассказал ему некоторые детали из жизни Сен-Мартена, которые немецкому философу не были известны. А в другом месте «Русских ночей», излагая взгляды самого Шеллинга, Одоевский поясняет их мистическими аналогиями из сочинений Сен-Мартена.[12]

Одоевского, несомненно, очень занимала и та связь эмпирического естествознания и христианской метафизики,

[11] *В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 17.

[12] Там же. С. 138.

которую намечал в своих сочинениях Ш. Бонне, — точь-в-точь как это было с Карамзиным. Двухтомник «Философской палингенезии» (1769) находился в личной библиотеке Одоевского и сохранил следы его внимательного чтения.[13] Не прошел князь и мимо «социальной палингенезии» П. Балланша, имя которого упомянуто в «Русских ночах»...

Можно без преувеличения сказать, что почти вся библиотека И. В. Лопухина была в сфере читательского внимания Одоевского — и книга Иоанна Арндта «Об истинном христианстве», и «Ключ к таинствам натуры» Эккартсгаузена, и аскетические творения отцов Церкви. В этом отношении автор «Русских ночей» очень близок как к своему современнику, профессору МДА Ф. А. Голубинскому, так и к старшему поколению русских интеллектуалов — Н. М. Карамзину или М. М. Сперанскому.

К философии Шеллинга Одоевский потянулся не в малой мере благодаря влиянию университетских профессоров — И. И. Давыдова и М. Г. Павлова. Последний особенно заманчиво связывал метафизику Шеллинга с эмпирическим естествознанием. «В его философском сознании, — пишет П. Н. Сакулин, — и Шеллинг, и Окен преломляются весьма своеобразно», «он существенно упрощает и рационализирует их учение, вследствие чего его лекции и статьи и производили всегда впечатление необычайной ясности и простоты».[14]

Эта установка М. Г. Павлова, созвучная, впрочем, духу эпохи, вполне могла укрепить кн. В. Ф. Одоевского в его широких интересах в области естествознания и техники. Между прочим, и свое общение с Д. М. Велланским кн. Одоевский начинает с того, что просит прислать ему латинскую диссертацию по теории медицины и «Пролюзии

[13] Каталог библиотеки В. Ф. Одоевского. М., 1988. С. 184. № 1543: *Charles Bonnet.* La palingénésie philosophique, ou Idées sur l’état passé et sur l’létat futur des êtres vivans. Genève, 1769.

[14] Там же. С. 116.

к медицине»... В интерпретации Д. М. Велланского связь учения Шеллинга с естествознанием становится для Одоевского еще более убедительной, и о своем старшем коллеге он скажет незадолго до смерти, что это был, «может быть, единственный Русский Философ».[15]

* * *

Сам термин «метафизика» и производные от него встречаются в «Русских ночах» всего десять раз, и похоже, что это не случайно: Одоевский все-таки видит различие между *истинной мет физикой*, каковая в его понимании связана прежде всего с именами Сен-Мартена, Шеллинга, Баадера, и «метафизикой» школьной. Первая достаточно динамична, открыта для научного эксперимента, допускает изменения в своем языке. Вторая — более догматична и консервативна. Одоевский устами своего героя дает понять, что проделал заметную эволюцию в этом вопросе.

«Моя юность, — говорит его герой, — протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить (мы говорили — конструировать) все явления природы, точно так, как теперь верят возможности такой социальной формы, которая бы вполне удовлетворяла всем потребностям человека».[16]

При этом «смятение умов» было достаточно ясно сознаваемым. «Мысли и чувства, — признается один из героев, — теснились в душе моей, перебегали от предмета к предмету, мешали размышление с безотчетностию, веру с сомнением, метафизику с эпиграммой».[17]

Но просветительская критика метафизики встречает в «Русских ночах» решительный отпор. Дискуссия по пово-

15 Цит. по: *П. Н. С кулин*. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 131.
16 *В. Ф. Одоевский*. Русские ночи. С. 187.
17 Там же. С. 39.

ду басни Хемницера «Метафизик» завершается не в пользу ее автора.

«Хемницер, — замечает один из персонажей «Русских ночей» по имени Ростислав, — несмотря на свой талант, был в этой басне рабским отголоском нахальной философии своего времени. Он, вероятно, сам не предвидел, до какой меры это прославление холодного эгоизма подействует на молодые головы; в этой басне лицо, заслуживающее уважения, есть именно Метафизик, который не видал ямы под своими ногами».[18]

Но это время прошло и для самого Одоевского, и для его современников. Теперь стал предметом дискуссии даже *язык* метафизики... «Неопределенность выражений существует в метафизике, — говорит один из собеседников, — но кто в этом виноват? отчего этой неопределенности не существует в точных науках? здесь каждое слово определено, потому что предмет его определен, осязаем».[19]

Спор о выразительных средствах переходит и на сферу теории познания, поскольку стала очевидной необходимость соотносить метафизические положения со все умножающимися открытиями опытного естествознания. Конечно, этим занимались и Декарт, и Бонне, но теперь вопрос приобрел неизмеримо большую социальную значимость.

Если один из героев «Русских ночей» не видит ничего общего «между открытием той или другой кислоты и теми или другими метафизическими идеями», то другой, напротив, убежден в наличии «явного параллелизма между самыми отвлеченными метафизическими положениями века и движением прикладных наук».[20]

Последние даже могут уточнять и прояснять конструкции метафизики: «...многие места в Шеллинге (особенно

[18] Там же. С. 14.
[19] Там же. С. 141.
[20] Там же. С. 161.

в его Weltseele) были темны без естественных знаний; вот каким образом гордые метафизики, даже для того, чтобы остаться верными своему званию, были приведены к необходимости завестись колбами, реципиентами и тому подобными снадобьями».[21]

Но в конечном счете опытное естествознание — лишь предварительная ступень, импульс к познанию глубинному, фундаментальному.

В философии Шеллинга Одоевскому открылись подлинные истоки «новой науки» — не внешней, экспериментальной, не формально-математической, а подлинно внутренней, — той, которую пытался найти Декарт в своих поисках очевидности, а много позднее будут открывать для себя Бергсон в «Опыте о непосредственных данных сознания» или Гуссерль в своей феноменологии.

Шеллинг, по словам Одоевского, «отличил безусловное, самобытное, свободное самовоззрение души — от того воззрения души, которое подчиняется, например, математическим, уже построенным фигурам; он признал основу всей философии — во внутреннем чувстве, он назвал первым знанием — знание того акта нашей души, когда она обращается на самую себя и есть вместе и предмет и зритель; словом, он укрепил первый, самый трудный шаг науки на самом неопровержимом, на самом явном явлении и тем, как бы по предчувствию, положил вечную преграду для всех искусственных систем».[22]

---

21 *В. Ф. Одоевский*. Русские ночи. С. 187.

22 Там же. С. 136. Надо заметить, что в критическом отношении к математике и предвзятым отвлеченностям В. Ф. Одоевского предварил И. М. Муравьев-Апостол: «Боже! упаси меня и племя мое от таковой *истины*, буде можно назвать истиною не науку (в таком смысле математика не есть наука), а одну лишь методу умствования в отвлеченных понятиях о величинах. В живых мертвый, я бы видел во всей природе одно грубое вещество и не сознавал бы в себе *нр вственного чувств* , этого внутреннего сокровища, принадлежности духовного моего бытия, которое *видит* и ощущает прелесть мира сего и познает *истину, не-*

Итак, подлинное знание — не *внешнее*, которого на свою беду возжелал первозданный Адам, — а *внутреннее*, т. е. *с -мопозн ние.* — Евангелие отнюдь не отменяет «естественное откровение» древней мудрости — Γνῶθι σεαυτόν, Nosce te ipsum, познай самого себя. Одоевский вместе с Шеллингом выделяет важнейшие черты этого знания: оно прежде всего свободно, непредвзято, беспредпосылочно.

Тут нельзя не обратить внимания на идейное сродство подобной установки с кантовским учением о «незаинтересованности», беспристрастности эстетического суждения и созерцания. Это учение только существенно расширяется, становится своего рода универсальным гносеологическим императивом, — кстати говоря, вспоминая о кантовской же «трансцендентальной эстетике», — предполагает и «снятие» или «трансцендирование» априорных форм внешнего восприятия.

Еще глубже, в неявных корнях кантовской философии, — учение о бескорыстной любви к Богу, развивавшееся камбрейским архиепископом Фенелоном, — любви, которая несомненно предполагает бескорыстную *деятельность* по образу и подобию Божию...

И Гегель здесь на самом деле тоже не лишний. Ведь именно он говорит, что «иметь о своем пределе знание, значит знать свою неограниченность», иными словами, осознание априорных предпосылок, условий своего знания, и есть путь к истинной свободе. — Свободу извне ничто не определяет, она сама определяет себя — и делает это совершенно непредсказуемо, вопреки обычному «чину» событий — беспричинно, — «зане буее Божие премудрее человек есть, и немощное Божие крепчае человек есть» (1 Кор. 1, 25).

Эту тему Одоевский очень подробно развивает в ряде этюдов, которые первоначально хотел издать под общим названием «Дом сумасшедших», но в конечном счете включил

р злучную с добродетелью и кр сотою» (*И. М. Мур вьев-Апостол.* Письма из Москвы в Нижний Новгород. СПб., 2002. С. 39.)

[Содержание]

в состав «Русских ночей». В них речь идет о разных ипостасях творческой деятельности, которая сама полагает свои законы, а в глазах «мира» выглядит как *безумие*. Тут и Бетховен, и Пиранези, и Бах, к ним сопричислены Гарвей, Франклин, Фультон...

Тема «странного человека» занимала Одоевского постоянно, потому что и сам он, следуя максиме Ж.-Ж. Руссо, предпочитал быть «человеком парадоксов», нежели «человеком предрассудков».[23]

Итак, свободное «самовоззрение души» есть начало творческой деятельности. Никакая метафизика, никакие числа и фигуры, уже прежде-ставшие, оформившиеся, не должны ее обременять. Тут имеет раскрыться глубинное внутреннее чувство, сохраняющее искру первозданной свободы. Это и есть «*н ук инстинкт* ».

Позднее «интуитивизм» А. Бергсона и Н. О. Лосского оживит эту тему, но без видимой связи с рассуждениями Шеллинга и тем паче забытого автора «Русских ночей»...

Надо еще добавить, что «наука инстинкта» естественным образом ориентирована на «непредсказуемость» действий того, кто встал на ее путь. Эти действия нельзя ни «планировать», ни предузнать. И евангельские слова «не прежде пецытеся, что возглаголете, ни поучайтеся: но еже аще дастся вам в той час, се глаголите» (Мк. 13,11), предполагающие даже отрешение от собственного сознательного «я», указывают на ту же самую глубинную «науку инстинкта», которую отодвинуло в тень рационалистическое и чувственно-эмпирическое знание.[24]

Метафизика, трактуемая преимущественно в духе Сен-Мартена, является в свою очередь своего рода ключом

---

[23] См. подробнее: *П. Н. С кулин*. Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. С. 194–195.

[24] Тема рефлексии и спонтанности в широком историко-философском контексте содержательно трактуется в книге: *R. Spaemann*. Reflexion und spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

[Содержание]

к уразумению путей Провидения, к мыслям о котором в последние годы жизни часто обращался другой мартинист — русский историограф и автор «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзин.[25]

Был ли Одоевский основательно знаком с этим сочинением, судить трудно. В его библиотеке оно не представлено, там есть только «История государства Российского» издания 1836 года. Но ранние сочинения Карамзина автор «Русских ночей» несомненно читал, берет себе за образец его созерцательные прогулки, вспоминает одного из карамзинских персонажей.[26] А труд Карамзина-историографа представлялся ему настолько важным, что незадолго до своей кончины он написал письмо Александру II, испрашивая разрешения на его продолжение, а для этой цели — открытого входа в архивы, «как это было дозволено Карамзину».[27]

Как же сам Одоевский трактует понятие *Провидение*?

«Провидение»

Провидение, по Одоевскому, определяет *цели*, дает *д ры,* ставит *з д чи,* устанавливает законы, порой вмешивается и в *н пр вления* жизни человечества. Но оно никоим обра-

[25] См.: *Н. К. Г врюшин*. Метафизика и историософия в творчестве Н. М. Карамзина // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. М., 2013. С. 174–194.

[26] «Имя Карамзина, — пишет П. Н. Сакулин, — цитируется (sic! — *Н. Г.*) в самом начале «Дней досад» (№ 9, стр. 38): «Я вознамерился целый день бродить по городу и от скуки, или для скуки, как говорит Карамзин, делать наблюдения». Тут же встречаем и карамзинское имя Агатона» (*П. Н. С кулин*. Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. 1. С. 230–231, прим. 2). Впрочем, что касается Агатона, то это имя прежде всего «виландовское», хотя посредство Карамзина исключать нельзя.

[27] *М. А. Турьян*. «Странная моя судьба...»: О жизни Владимира Федоровича Одоевского. М., 1991. С. 374.

зом не есть пред-определение. История — это прежде всего поиск путей, адекватных целям Провидения... В этом отношении Одоевский глубоко чужд Жозефу де Местру.

Взгляды Одоевского на историю человечества религиозны, можно сказать, христоцентричны, но эсхатологические мотивы в них преломлены весьма своеобразно. Провидение закрывает целые цивилизационные программы, но в то же время дает место новым: отрезает засыхающие ветви, чтобы росли молодые побеги... Почти по Шиллеру: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Судьбу цивилизации Одоевский был склонен рассматривать прежде всего через творческую биографию отдельного гения. Его интересовали типы творческого освоения мира, воплощенные в конкретных исторических личностях.

В «Русских ночах» слово *провидение* встречается около 20 раз. Оттенки значения, которое оно получает в устах различных персонажей, весьма любопытны и небезразличны для понимания трактовки этого понятия самим В. Ф. Одоевским.

Провидение, во-первых, наделяет людей различными дарами, которые должны быть использованы в его целях. Это вполне в русле евангельских притч о таланте, зарытом в землю (Мф. 25, 24–25), о светильнике, который подобает ставить на свещницу (Мф. 5, 15), и т. д.

Так, Иоганн Себастьян Бах ясно сознавал источник своего таланта и хотел сосредоточить всю свою жизнь на искусстве: «Ему, — говорит герой, — я принес в жертву все дарования, данные мне провидением, отдал все семейные радости».

Особо подчеркивается, что провидение выдвигает перед человеком и вполне конкретные *исторические* задачи.

Так, в одном месте герои думали «встретиться в разрешении тех задач, которые провидение предоставило труду человека»; в другом даже конкретные технические достижения (паровые машины, железные дороги) отнесены к числу «славных побед», одержанных человеком «над противоборствующей ему природой», — и в этом усматривается «задача, заданная ему провидением!».

Однако те же самые опытные знания и индустриальные успехи крайне опасны, если достигаются человеком «неполным», иссушенным до голого рационализма, лишенным теплоты веры. Один из эпизодов «Русских ночей» показывает, «до чего могут довести простые опытные знания, не согретые верою в провидение и в совершенствование человека; как растлеваются все силы ума, когда инстинкт сердца оставлен в забытьи и не орошается живительною росою откровения».[28]

Это тема *полноты* полученных от провидения даров. Они должны быть использованы без изъятия. «Хорошо, если человек может увериться в истине всеми теми органами, которые ему для сего даны провидением, — даже рукою. Весь вопрос в том: все ли эти органы мы употребляем?»[29]

Небрежение дарами провидения, отказ от решения его задач осознаются как подлежащие осуждению, предмет стыда, угрызений совести. «Я видел одно: посрамленные мною дары провидения!»[30]

При этом оказывается, что, решая *ч стные* задачи, человек может обольщаться относительно полноты своего ведения и своих возможностей, а потому благое провидение «лишило людей способности вполне приводить в исполнение свои мысли», и «для счастия самого человечества» каждая мысль «была останавливаема в своем развитии другою — ложною или истинною, все равно»...

Отсюда появлялся «ропот на провидение».

Одоевский прямо дает понять, что некоторые тенденции западноевропейской цивилизации являются аномальными и грозят ей гибелью, поскольку они противоречат Провидению: «внутри общества — превращение [в смысле *иск жение. — Н. Г.*] всех законов провидения, холодный порок, холодное искусство, горячее, живое лицемерие и бес-

---

[28] *М. А. Турьян.* «Странная моя судьба...». С. 53.

[29] Там же. С. 176.

[30] Там же. С. 44.

стыдное безверие во все, даже в совершенствование человечества».[31]

Один из ярких симптомов такой болезни — появление теории Мальтуса, циничные рассуждения которого Одоевский излагает как бы от лица самого ее автора, опирающегося на две аксиомы: «первая: человек должен есть; вторая: люди множатся».

Аргументация Мальтуса перед лицом власть имущих звучит следующим образом: «Вы не спорите?.. Вы согласны со мною?.. Так слушайте же: вы думаете о благоденствии ваших подданных; вы думаете о соблюдении между ними законов провидения, об умножении сил вашего государства, о возвышении человеческой силы? Вы ошибаетесь, как ошиблась природа».

Мальтус призывает не обольщаться «мечтами о мудрости провидения, о добродетели, о любви к человечеству, о благотворительности». Согласно его выкладкам, «кто опоздал родиться, для того нет места на пиру природы».

Подобный циничный ход рассуждений, замечает Одоевский через одного из своих героев, когда-то был совершенно невозможен: «скептицизм почитался самою ужасною мыслию, которую когда-либо изобретала душа человека; эта мысль убила все в своем веке: и веру, и науку, и искусство; она возмутила народы, как пески морские; она увенчала кипарисным венцом клеветников провидения вместе с светителями (! — *Н. Г.*) мира».[32]

Кажется, именно В. Ф. Одоевский впервые пустил в ход меткое выражение «денежный феодализм», как нельзя лучше объясняющее многие процессы в общественной жизни. Сказать, что оно широко прижилось, правда, нельзя: на эту тему не принято говорить...

Между тем В. Ф. Одоевский без обиняков устами одного из своих персонажей дает понять, что такими понятия-

[31] *М. А. Турьян*. «Странная моя судьба...». С. 21.

[32] Там же. С. 146.

ми, как *свобод торговли,* «льстили самым низким страстям человека», что благодаря Адаму Смиту и его последователям «*основ тельностью, делом* — называется лишь то, что может способствовать купеческим оборотам; человеком основательным, дельным называется лишь тот, кто умеет увеличивать свои барыши», а областью почти сакральной, не подлежащей внешнему контролю и вторжению, считаются «банкирские операции, денежный феодализм, ажиотерство, биржевая игра и прочие тому подобные вещи».[33]

Одоевский обращает внимание на это явление как на характерную черту цивилизации, которая, при своем одностороннем развитии, неизбежно должна завести ее в тупик...

Тема *тупикового* развития цивилизации подробно развита в «Ночи пятой», получившей название «Город без имени».

«У этой страны нет имени — она недостойна его; некогда она носила имя — имя громкое, славное, но она втоптала его в землю; годы засыпали его прахом; мне не позволено снимать завесу с этого таинства», — рассказывает последний ее житель...

На фоне явного противоборства Запада целям Провидения рельефно выступает в «Русских ночах» *сл вянский месси низм* — вполне в духе современных Одоевскому концепций Хёне-Вронского,[34] Адама Мицкевича,[35] А. С. Хомякова. Иной раз даже может показаться, что мы читаем фрагменты «Записок о всемирной истории» отца славянофильства.

«Иногда, в счастливые мгновения, кажется, само провидение возбуждает в человеке уснувшее чувство веры и любви к науке и искусству; иногда долго, вдалеке от бурь мира,

---

[33] Там же. С. 76.

[34] Ср. мой этюд «Игумен из Пинска о польском мессианизме»: *Н. К. Г врюшин.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 610–621.

[35] Одоевский с ним был хорошо знаком. См., напр.: *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. 1. С. 589.

хранит оно народ, долженствующий доказать снова путь, с которого совратилось человечество, и занять первое место между народами».[36]

Есть, правда, небольшой нюанс. Самомнение, гордыня, мессианское самопревозношение уводят от трезвенного служения своему идеалу. «Новому Израилю» нужны не льстецы, а пророки-обличители:

«Где же ныне шестая часть света, определенная провидением на великий подвиг? Где ныне народ, хранящий в себе тайну спасения мира? Где сей призванный... где он? Куда увлекло нас высокое чувство народной гордости?»[37]

Впрочем, временные заблуждения, прельщения, Провидение тоже может использовать в назидательных целях: «Нет, недаром провидение водит нас на эти сатурналии, как некогда спартанцы водили своих юношей смотреть на опьянелых варваров! Велико наше звание и труден подвиг! Все должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы».[38]

По убеждению кн. Одоевского, кризис западной цивилизации — системный. В ней увядает религиозное чувство, а с ним и она сама. «Религиозное чувство на Западе? — оно было бы давно уже забыто, если б его внешний язык еще не остался для украшения, как готическая архитектура, или иероглифы на мебелях, или для корыстных видов людей, которые пользуются этим языком, как новизною. Западный храм — политическая арена; его религиозное чувство — условный знак мелких партий. Религиозное чувство погибает!

Погибают три главные деятели общественной жизни! Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, те-

---

[36] *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. 1. С. 147.

[37] Там же. С. 148.

[38] Там же.

[Содержание]

перь многим покажется странным и через несколько времени — слишком простым: Запад гибнет!»[39]

Надежды остаются на Россию. «Наука инстинкта должна родиться у русских. Природа севера заставляет жителей его обращаться в самих себя и тем побеждать природу».[40]

По мнению прот. В. В. Зеньковского, «формула Одоевского: “надо возвести ум до инстинкта” — близка и к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу “возвести ум в сердце”».[41]

* * *

Фантастический роман «4338-ой год. Петербургские письма» В. Ф. Одоевский начал писать в 1837 г. и возвращался к нему на протяжении всей жизни, так и не успев завершить свой замысел. Его мотивы очень близки к «Русским ночам», и, по сути, мы имеем здесь дело с одним из оптимистических вариантов развития цивилизации, над которой, однако, висит дамоклов меч неизбежного столкновения Земли с кометой, т. е. *конц свет* ... В то же время это сочинение создавалось в неявном полемическом противостоянии «Философическому письму» П. Я. Чаадаева, создававшего мрачную перспективу развития «русского мира».

В своем письме С. П. Шевыреву от 17 ноября 1836 г. Одоевский так объясняет пафос завершенного к этому моменту эпилога к «Русским ночам»: «я написал эпилог <...> как будто совершенно противуположный статье Ч[аадаева]; то, что он говорит об России, я говорю о Европе, и наоборот».[42] Финальная фраза этого эпилога — «Девятнадцатый век принадлежит России!» — получает в фантастическом романе Одоевского детальное пояснение.

[39] Там же. С. 147.

[40] Там же. С. 200.

[41] *В. В. Зеньковский.* История русской философии. Т. I. Париж, 1989. С. 150.

[42] Русский Архив. 1878. № 5. С. 57.

Здесь Одоевский, прежде всего, разворачивает одну из своих любимых антропологических идей: сомнамбулическое или магнетическое состояние позволяет душе подниматься над временным потоком, предсказывать будущее, ясно видеть прошедшее. Эта тема в ту пору занимала умы многих, в частности архим. Феофана (Авсенева), св. Филарета (Дроздова), Ф. А. Голубинского...

И вот перед читателем опыт такого провозвестия о грядущей России, записанный находившимся в сомнамбулическом сне *кит йцем.* Как оказалось, русские раскрыли свои технические дарования и превзошли весь остальной мир, в том числе и Китай.

Русские, пишет китайский визионер своему другу, настолько «верят в силу науки и в собственную бодрость духа, что для них летать по воздуху то же, что нам ездить по железной дороге. Впрочем, русские имеют право смеяться над нами; каждым гальваностатом управляет особый профессор; весьма тонкие многосложные снаряды показывают перемену в слоях воздуха и предупреждают направление ветра. Весьма немногие из русских подвержены воздушной болезни; при крепости их сложения они в самых верхних слоях атмосферы почти не чувствуют ни стеснения в груди, ни напора крови — может быть, тут многое значит привычка».[43]

Китайский провозвестник будущего нашел в России «системы теплохранилищ, которые отсюда тянутся почти по всему северному полушарию (...) непрерывно огромные машины вгоняют горячий воздух в трубы, соединяющиеся с главными резервуарами; а с этими резервуарами соединены все теплохранилища, особо устроенные в каждом городе сего обширного государства».

Далеко продвинулись и технологии в области связи: «между знакомыми домами устроены магнетические теле-

---

[43] Здесь и ниже цитаты из романа даются по электронной версии издания: *В. Ф. Одоевский.* 4338-й год. Фантастический роман. М., 1926.

графы, посредством которых живущие на далёком расстоянии общаются друг с другом».

Мы не будем далее продолжать этот перечень, поскольку он парадигмально вполне укладывается в характерную для «философии тождества» мысль о том, что искусство опережает научные достижения,[44] а в мифологическом универсуме все возможности непосредственно действительны.[45]

Существенно другое: технические достижения провиденциально избранного народа для Одоевского — только одно из ярких свидетельств того, как многого этот народ сумел достичь, обретя *внутри себя* древнюю «науку инстинкта», ту божественную *силу* или *ц рство*, которые *силою берутся*...

Религиозный идеал В. Ф. Одоевского

Религиозный идеал В. Ф. Одоевского и его метафизика находятся в теснейшем единстве. И первообраз этого единства он нашел для себя, как уже говорилось, в творениях Сен-Мартена. Здесь же и корень внутренней связи его метафизики и историософии.

Прежде всего обращает на себя внимание мысль о безусловном превосходстве древнего человека над новым. Первый находился в единении с Богом, это наделяло его громадной силой, второй в значительной мере утратил способность богообщения, потерял целостность, разделил свои способности. В этом плане Одоевский мало чем отличается и от Сен-Мартена, и от протоиерея Ф. А. Голубинского...

44 «...Наука лишь поспешает за тем, что уже оказалось доступным искусству» (*Ф. Шеллинг.* Система трансцендетального идеализма. М. 1936. С. 387).

45 «...В пределах этого мира [фантазии. — *Н. Г.*] все возможное непосредственно действительно» (*Ф. Шеллинг.* Философия искусства. М., 1966. С. 99).

В первобытном состоянии человека, поясняет П. Н. Сакулин, объединяя различные архивные заметки Одоевского, «вдохновение (беседа с Божеством в Библии — 1-ый период, пророчество — 2-ой период), нынешний сомнамбулиз были возможнее».[46]

«Человек первобытный должен был более нашего знать природу *чувством*, бессознательно, как животные чуют грозу, пчелы понимают выгоды пятиугольника». Нельзя тут не вспомнить строки Е. А. Боратынского (он, кстати, хорошо был знаком с книгой Сен-Мартена «О заблуждениях и истине»)[47]:

Предрассудок! он обломок
Давней правды. Храм упал;
А руин его потомок
Языка не разгадал.

Но непосредственная, «инстинктуальная сила» в человеке все более приходила в упадок и вытеснялась рациональной.

«К концу древнего мира, т. е. перед рождеством И. Христа, инстинкт, постепенно ослабевая, “исчез совершенно”», и «рассудок, оставленный самому себе, мог произвести лишь *синкретизм*; дальше сего он не мог идти. При этих условиях род человеческий погиб бы, но И. Христос возбудил в человеке “новый инстинкт”, более возвышенный, чем прежний: тогда инстинкт был привит к грубому произведению природы, теперь — к человеку, развившемуся во внешность силою собственной воли; тогда к сомнамбулу, ныне к бодрствующему».[48]

Ни у Н. М. Карамзина, ни позднее у Н. Н. Страхова мы не найдем предпосылок для подобного подхода к исто-

46 *П. Н. С кулин*. Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. I. С. 470.

47 См.: *Н. К. Г врюшин*. Когда Боратынский был в Савинском? // К 200-летию Боратынского. М., 2002. С. 240–247.

48 *П. Н. С кулин*. Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. I. С. 471.

риософской проблематике. Одоевский, пожалуй, единственный из русских мистиков XIX столетия, кто намечал связную систему метафизических, натурфилософских, историософских и религиозных взглядов... И только Одоевскому могло прийти в голову создать *теософскую физику*, в которой немалую роль играла система Джона Пордеджа, называя ее при этом — по-французски! — *русской системой* — système russe.[49]

При этом он не только последовательно отстаивает и пропагандирует христианские ценности, но и, опять же в духе мартинистов, подчеркивает важность *молитвенного дел ния.*

Обращаясь к графине Е. П. Ростопчиной, он напоминает ей о том, что сущность веры выражается в простых словах Евангелия о любви к Богу и ближнему, и рекомендует ей «Добротолюбие», напечатанное «церковной печатью», в котором найдется «много высокого, отрадного, поэтического — много такого, пред чем исчезнут все ребяческие лепетания английских и французских так называемых философов».[50]

Он не раз в своих заметках возвращается к теме *внутренней молитвы.* «Помни, страдалец, — в каком бы ты бедствии ни был, — что у тебя есть благо, над которым никто не властен, которого никто у тебя отнять не может и которое может *вполне* заменить все другие блага, за коими гоняется по слабости своей душа наша — это благо: *внутренняя молитв* ».[51]

При этом никакого принципиального барьера между восточно-православным «умным деланием» и метафизикой Шеллинга для Одоевского не существует. В «Русских ночах» устами Фауста он сравнивает Шеллинга с Колумбом, который, хотя и открыл «не то, чего искал», но дал «новое

[49] Там же. С. 462–469.

[50] Там же. С. 458.

[51] Там же. С. 458. Если «внимание развлечено», дается совет сосредоточиться на одном слове — на *имени Иисус* .

направление деятельности человека».[52] А вскоре после выхода в свет «Русских ночей» Одоевский делает еще одну запись о Шеллинге, опубликованную лишь в 1975 году. Она свидетельствует о его убеждении, что в своем философском развитии Шеллинг, как и Баадер, находится на пути к православию.

«...Есть верные признаки стремления Запада к Северо-Востоку, — пишет Одоевский. — Это стремление невольно, но вырабатывается само собою Западом без сознания, против его убеждений. Сей признак вижу я в состоянии двух исповеданий, издавна разделенных. Запад: папизм клонится к протестантизму, протестантизм к папизму, т. е. каждое к своему отрицанию. Каждое из сих исповеданий на пути к другому старается дать формулу своим понятиям, и это формула есть не что иное, как приближение к нашей Церкви. Один из весьма замечательных мыслителей Германии, Кениг, в своих изысканиях прочно попал на этот путь, не имея понятия о восточной Церкви и никак не предполагая к ней приблизиться. Знаменитый Баадер прямо выговорил эту мысль. Шеллинг на том же пути».[53]

Как известно, Одоевский лично встречался с Шеллингом, основательно изучал его труды и проявлял особый интерес к последнему периоду творческой эволюции немецкого мыслителя. Этот интерес в значительной степени обусловлен сосредоточенностью Одоевского на двух взаимосвязанных проблемах: соединения философии и религии и исторического предназначения России. Решение их необходимо должно было подводить Одоевского к более общему, чисто богословскому вопросу: что есть Церковь? — но от такой прямой постановки он уклонялся, по-видимому не ощущая себя достаточно подготовленным. И, однако, именно этот вопрос подспудно определяет ход его беседы с Шеллингом.

[52] *В. Ф. Одоевский.* Русские ночи. С. 15.

[53] Там же. С. 242.

«Шеллинг стар, — вспоминая о ней, записывает Одоевский, — а то верно бы перешел в православную (ранее: “Греческую”) Церковь»... «Чудное дело ваша Россия, — говорил он, — нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? но она к чему-то важному назначена. Мы опять перешли к богословским предметам. Он заметил, что молится Сыну, чтобы Он упросил Отца о ниспослании Духа Святого; но нет молитвы к Духу Святому. Я напомнил о замечательном выражении Апостола Павла: “Христос в нас”. — Да! сказал Шеллинг; именно потому и надобно молиться, чтобы Христом, в нас находящимся, вызвать Христа ипостасного: без сего понятия молитва, высочайший акт души человеческой, невозможна: как скоро не предполагают действительного непосредственного сношения между Богом и человеком, молитва делается невозможностию (ранее: “нелепостию”)».[54]

Из записи этой беседы следует, что для вывода о влечении Шеллинга к Православной Церкви имелось, по крайней мере, два ближайших основания: во-первых, Шеллинг очевидно выразил симпатию к русскому мессианизму, который в лице славянофилов теснейшим образом связал себя с православием; во-вторых, он очень высоко ставит молитву как акт внутреннего делания и богочеловеческого единения, что характерно для православной аскетической традиции и для ряда западных мистических течений.

Заметим, кстати, что оба собеседника в своей богословской дискуссии проявляют недостаточно активное знакомство с церковно-литургической традицией: сетование Шеллинга на отсутствие (?!) молитвы к Святому Духу не подвигло Одоевского эту самую молитву («Царю Небесный, Утешителю, Душе истины...») процитировать...

У Одоевского были, конечно, и другие основания считать Шеллинга близким к православию — это и сходство их теоретических программ, и свидетельства об идейной

[54] *П. Н. С кулин.* Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. 1. С. 386–387.

[Содержание]

эволюции близких к Шеллингу мыслителей. Так, В. П. Титов, лично встречавшийся с Баадером, писал Одоевскому из Германии, что «любимая его (Баадера) идея — восстановление догматического, чистого католицизма, но без Папы, и он не сомневается, что это возможно».[55] Конечно, «чистый» католицизм Одоевский охотно отождествлял с православием, что, разумеется, отнюдь не означает, что он вполне был удовлетворен состоянием Русской Православной Церкви и ее богословия.

Надо признать, что отношение Одоевского к Шеллингу очень близко позиции другого участника «Общества любомудрия» — И. В. Киреевского. «...Я думаю, — писал он в статье “О необходимости и возможности новых начал для философии”, — что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самою удобною ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума».[56]

* * *

Любопытнейшая коллизия по вопросам религиозного просвещения имела место у кн. Одоевского с митрополитом Филаретом Дроздовым. Последний подготовил к изданию свою книжку катехизического характера для сельских детей, и она попала на рецензию к Одоевскому, который был в это время чиновником Министерства государственных имуществ. Демократически настроенный князь, много писавший для детей (его «Городок в табакерке», как известно, относится к классике детской литературы), нашел, что книга эта написана тяжелым, «монашеским» языком,

---

55 Там же. С. 335.
56 *И. В. Киреевский*. Критика и эстетика. М., 1998. С. 355.

и никакого света «духовного просвещения» детям донести не сможет.

Филарет же отнюдь не был склонен приспосабливать свое изложение к возможностям аудитории. В личной беседе с архиеп. Никанором (Бровковичем) он высказался однажды достаточно определенно: «...Недоставало того, чтобы мы — духовные стали подделываться к народу и заговорили площадным его языком».[57]

Одоевский, выразив должное почтение к московскому архипастырю, оставил на полях его рукописи более трехсот замечаний, касающихся мест, которые, по его мнению, могли быть не поняты или неверно истолкованы сельскими ребятами. Вследствие этого отзыва кн. Одоевского работа Филарета в свет не вышла.[58]

Правда, в том, что касается вопросов церковного пения, вкусы кн. Одоевского и митрополита Филарета оказались очень близкими. И по знаменательному стечению обстоятельств перед кончиной В. Ф. Одоевского исповедал и причастил известный церковный историк музыки — протоиерей Д. В. Разумовский...

[57] Цит. по: *рхиепископ Ник нор (Бровкович)* . Биографические матерьялы. Одесса, 1900. С. 306.

[58] См. подробнее: *ди кон Димитрий С фонов.* Митрополит Филарет (Дроздов) и князь В. Ф. Одоевский. Дипломная работа. Сергиев Посад, 2007. 66 с.

[Содержание]

Роман Кацман

Как возможен миф?

К вопросу о формировании историко-персоналистической концепции мифа (Матвей Каган и Михаил Гершензон, 1919–1922 годы)

Публикация «Диалектики мифа» Алексея Лосева в 1930 году ознаменовала окончательный поворот в понимании мифа: на смену символической парадигме пришла персоналистическая. Феноменологической и имяславской концепции Лосева предшествовали существенные сдвиги в области философии истории, культуры и литературы, без которых, как и без работы, проделанной задолго до этого символизмом, «Диалектика» Лосева выглядела бы чистой метафизикой. Ниже я попытаюсь свести вместе ряд работ Матвея Кагана и Михаила Гершензона, написанных и вышедших в 1919–1922 годах. Для обоих мыслителей философия истории и личности была главной темой. Формирование у них историко-персоналистской концепции мифа и мифотворчества, явной или неявной, было, возможно, частью «антропологического поворота в русском неокантианстве»[1] и, отчасти, обрат-

1 *Н. А. Дмитриев*. Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве // Исследования по истории русской мысли. 10. Ежегодник за 2010–2011 годы. М., 2014. С. 104–129.

ной реакцией на «перевал от критицизма к символизму».[2] Статья Кагана «Как возможна история?» была опубликована в 1921 году, но написана она, по словам автора, еще в 1919 как «плод долголетних размышлений».[3] Это одна из немногих работ, увидевших свет при жизни автора, и потому вполне завершенных. Как Каган сам отмечает в предисловии к статье, она не понравилась И. А. Ильину, Г. Г. Шпету и Вячеславу Иванову своей сухостью, математичностью и эзотерической терминологией.[4] Такое отторжение не удивительно и говорит, скорее, о том, что статья эта не была понята, и объясняет, почему она не была оценена, как, впрочем, и другие работы Кагана. Этого нельзя сказать о ставшей знаменитой «Переписке из двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона, опубликованной в 1921, через год после описанного в ней диалога. В этой работе переход от символизма к историцизму особенно заметен и, так сказать, персонизирован, тем более, что в данном вопросе, как и во многих других, Гершензон был «своеобразным зеркалом своего века».[5] В дополнение к этому, я остановлюсь далее на статье Гершензона «Судьбы еврейского народа», опубликованной сразу после «Переписки», в 1922 году, и связанной с ней интересующей меня здесь темой. Я надеюсь, что предложенный здесь краткий анализ прольет новый свет на контекст формирования в двадцатые годы русской персоналистической концепции мифа, в дополнение к хорошо известной роли в этом процессе таких философов, как Н. Бердяев, В. Иванов, П. Флоренский и С. Булгаков.

---

2 *А. Белый*. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 246.

3 *М. И. К г н*. Как возможна история? Из основных проблем философии истории: Статика истории // М. И. Каган. О ходе истории. М., 2004. (С. 199–237) С. 200–201.

4 Там же.

5 *Б. Горовиц*. Михаил Гершензон — пушкинист. Пушкинский миф в Серебряном веке русской литературы. М., 2004. С. 7.

Матвей Каган: «Как возможна история?» (1921)

Матвей Каган специализировался на философии истории еще в Германии, будучи учеником Германа Когена. В написанном под значительным влиянием его учителя ряде работ на эту тему вполне отчетливо изложена основная концепция истории как творческого задания личности, впоследствии получившая развитие у его младшего друга Михаила Бахтина.[6] Однако статья «Как возможна история?» отличается от других углом поставленного в ней вопроса и заслуживает особого внимания.

Каково значение той постановки вопроса, которая вынесена в заголовок? В дополнение к модальностям существующего и должного, особенно значимого для Когена, Каган вносит в теорию истории и культуры модальность возможного,[7] как бы отвечая на жалобу поколения об усталости от перегруженного и никчемного багажа культуры (которую выразит и Гершензон, как мы увидим ниже). Модальность возможного связана у Кагана с понятием исторического недоумения, которому он посвятил другую свою статью.[8] В этой связи, вопрос Кагана приобретает несколько иной оттенок: как возможна именно эта/такая история? (или, от противного: невозможно, чтобы история была такой!).

---

6 Подробнее см.: *R. Katsman*. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis // Journal of Jewish Thought & Philosophy. № 21. 2013. Pp. 73–103.

7 Макс Вебер ввел в теорию истории поссибилистский, контрфактуальный метод для решения проблемы исторической каузальности. См.: *M. Weber*. Objective Possibility and Adequate Causation in Historical Explanation (1905) // The Methodology of the Social Sciences. Trans. by Edward Shils and Henry Finch. Brunswick NJ, 2011. Pp. 164–188.

8 *М. К г н.* Недоуменные мотивы в творчестве Пушкина // М. Каган. О ходе истории. М., 2004. С. 593–628.

Сама эта постановка вопроса подразумевает, что история — это возможная, вероятная, контингентная действительность (в отличие от неизбежной природы). По словам Кагана, она мыслима в творчестве разума как задание, гипотеза, постулат, становление. Каган описывает историческое сознание в неокантианских терминах Когена как мышление источника (*Ursprung*), как мышление как таковое, которому по своей природе свойственна циклическая работа по априорному схватыванию/созданию возможного объекта мышления, с последующим осмыслением его как существующего, данного.[9] Поскольку постулирование или конструирование возможного мира неотделимо от конструирования мышления субъекта, то центром истории является человек, его воля и интерес. Человек — субъект истории — есть и то, что задано, и задача, и решение, то есть неизвестная величина, которую в этой задаче необходимо найти.

Другими словами, в этой статье Каган представляет историю как антиципацию трансцендентальной цели. Эта же концепция в других его статьях выражается термином «миф».[10] Имманентная реализация трансцендентальной цели в любви — это героизм. В имманентном история становится культурой, работой, нуждой. Концепцию чуда, по Лосеву, как реализации трансцендентальной цели личности в эмпирической истории, можно считать близкой к концепции истории Кагана, с одним существенным отличием: для Кагана чудо — это работа, а работа — это праведность и причащение к святости в нужде. Труд становится выходом к возможному, то есть трансцендентному, читай — историческому, бытию. И все же сближение концепций Кагана и Лосева позволяет понять, что историче-

9 См. *H. Cohen.* Logik der reinen Erkenntnis. System der Philosophie. Erster Teil, vol. 6 of Werke. Hildesheim, 2005. P. 31–36.

10 См., например: *М. К г н.* Два устремления искусства // М. Каган. О ходе истории. М., 2004. С. 451–466.

ская работа есть не что иное, как мифотворчество. Это тем более важно, что история возможна, согласно Кагану, благодаря религиозной идее. Труду необходимо Провидение. Без Бога — гарантии цели — история бессмысленна. *Следов тельно, мышление возможного к к мифотворчество г р нтирует смысл истории.*

Каган поясняет, что история активно стремится целесообразно стать силой и силою создать целесообразность. Мера и масштаб для оценки целесообразности исторической действительности, категории для распознавания факта истории — это право и политика. Целесообразность истории создается могуществом правовой власти и политической моральности. В этом смысле принцип целесообразности служит инструментом исторической и культурной критики, которая необходима для выхода из войн, революций и культурных кризисов. Как пишет Каган, история героически-любовно опекает бытие при помощи социальной педагогики и тем самым создает человека и человечество истины. Сегодня мы назвали бы это риторикой культуры, создающей и распространяющей новые формы мышления и поведения, а также испытывающей и меняющей культурные нормы.[11] Каждый исторический факт — это риторическая ситуация, в центре которой, как и всегда в риторике, находится риторический образ, соединение истины, этики и прагматики (Хабермас определил его как единство критериев искренности, справедливости и адекватности).[12] Другими словами, перед нами вновь персоналистическая мифология, на этот раз — в ее социально-практическом аспекте.

В этой, по выражению Кагана, опеке историей бытия, реальность овладевается правовым образом в ее целевой чистоте (в кантовском смысле). Регулирование взаимо-

[11] См., например: *T. B. Farrell.* Norms of Rhetorical Culture. New Haven, 1993. P. 150.

[12] *J. Habermas.* The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society / Trans. T. McCarthy. Boston, 1984. P. 275.

действий различных частей исторической реальности осуществляется при помощи техники. Таким образом, техника — это своего рода грамматика чистой мифологии (в целях культурной — правовой и политической — опеки и социальной педагогики человека). Техника-грамматика необходима ввиду множественности возможных исторических реальностей, ввиду семантической и синтаксической сложности множественности создающихся мифов. Каждый из них должен пребывать в своей чистоте, но при этом также вступать во взаимодействие с другими мифами. Техника — это инструмент приобщения труда святости в истории, шаблон возможности исторической жизни, понятой как мифотворчество.

Далее Каган проясняет и развивает концепцию святости в истории. Техника, по его словам, создает ценность (познания, любви и денег), но недостаточна для создания достоинства. Политика дает техническую гарантию ценности, но культуре этого мало. Достоинство состоит в героическом талантливом творчестве, а гениальность — это героизм имманентной, конкретной реализации трансцендентной цели, то есть, как легко заметить, речь снова идет о мифе. Ощущение, что достоинства нет, — это и есть историческое недоумение. Оно преодолевается верой, и, можно добавить, в ответ на него создается миф. Верой живет каждый человек истории, но вера не субъективна, она в делах. Эти дела и есть труд, приобщенный святости. Он скромен, страдателен, а достоинство и талант видятся как дарованные Богом: «Работа — дар страдания от Бога в трансцендентной стоимости ее целевого достоинства» (235). В труде трансцендентная цель становится объективной действительностью, историей. То есть мы можем сказать, что понятый таким образом труд — это мифотворчество. Труд не только нравственен, техничен, культурен; он более достоин, чем право, политика и культура, — он свят.

Подводя итог, можно, наконец, указать, чем для Кагана в этом контексте является святость: она и есть та реализа-

ция трансцендентального в эмпирическом, которую Лосев назвал чудом, и репрезентацию которой — мифом. Работа создает единство и единичность личности как индивидуальности, целесообразной в себе. Это — задание персоно-творчества. Осознание его составляет конечную цель всего анализа, предпринятого Каганом, и вообще его философии истории. Его вывод можно сформулировать так: *действительность истории есть мифотворчество, цель которого — «опек » бытия и приобщение его к святости труд культуры.* Личность — это не храм,[13] а кропотливая ежедневная творческая работа. Вокруг этой же проблематики строится и «Переписка из двух углов».

Вячеслав Иванов, Михаил Гершензон: «Переписка из двух углов» (1921)

Вопрос преемственности культуры представляется ключевым в этом знаменитом тексте, однако он оказывается слитым воедино с другим вопросом: какова задача личности в отношении к культуре, является ли она ее создателем, хранителем, носителем, реформатором или ниспровергателем? Именно этот вопрос связывает спор о культуре со спором о Боге, свободе, нравственности и о том кризисе, в котором все эти явления пребывают, наряду с самой культурой, какой она видится из московских окон 1920 года. Для Гершензона вопрос о личности «оказался решающим»,[14] а понимание истории как духовной работы отдельных личностей сближает его не только с романтиками, но и с неокантианцами, в частности с Каганом. Вопрос о личности связывает эти тексты с проблемой мифа как пересечением всех упомянутых выше проблем. Само слово «миф» появляется в «Переписке» только раз, в контексте беглого упо-

[13] *А. Белый.* Символизм как миропонимание. С. 253.
[14] *Б. Горовиц.* Михаил Гершензон — пушкинист. С. 11.

минания древнегреческой мифологии, однако понятие мифа складывается на пересечении таких тематических линий, как история, символ, личность, знание, вера, религия и культура. Риторика книги не случайна и неотрывна от ее тематики. Здесь, на глубине подтекстов, и следует искать невысказанную мифологию двух мыслителей.

Первое же письмо Иванова начинается с вопроса о личности и Боге — и с глубочайшего непонимания собеседника, на которое тот и реагирует в своем ответном письме: « [Иванов:] Знаю, дорогой друг мой и сосед по углу нашей общей комнаты, что вы усомнились в личном бессмертии и в личном Боге. (...) [Гершензон:] Нет, В. И., не усомнился я в личном бессмертии и, подобно вам, знаю личность вместилищем подлинной реальности. Но об этих вещах, мне кажется, не надо ни говорить, ни думать».[15] И все же Гершензон и думает, и говорит об этом, начиная уже с ранних работ, выразивших его религиозно-персоналистическую концепцию.[16] Также и «Тройственный образ совершенства» говорит именно о личности, но не столько в метафизических терминах, сколько в терминах неокантианского критического идеализма. Не личность, бессмертие или личный Бог составляют здесь проблему, но мысль и речь об этих предметах, иными словами, метафизика и, как мы бы сказали сегодня, дискурс. Более же конкретно эта проблема формулируется, начиная с Платона, как проблема логоса и мифа. Однако, в отличие от Платона, Гершензон не противопоставляет логос и миф друг другу, а объединяет и, на первый взгляд, отбрасывает их как одно целое. Что же вызвало столь радикальное отторжение?

Мысль Иванова, высказанная в его первом письме, вряд ли могла показаться Гершензону странной или

[15] *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. М., 2006. С. 9, 13.

[16] *Б. Горовиц.* Михаил Гершензон — пушкинист. С. 33–43. См. также: *М. Гершензон.* Письма к брату // М. Гершензон. Избранное. Тройственный образ совершенства. М., 2015. С. 357–494.

хотя бы новой: «Бог не только создал меня; но и создает непрерывно, и еще создаст. Ибо, конечно, желает, чтобы и я создавал Его в себе и впредь, как создавал доселе. (...) Цель его, думается мне, одарить гостеприимно непонятным моему рассудку бессмертием. Моя личность бессмертна не потому, что она уже есть, но потому, что призвана к возникновению. И как всякое возникновение, как мое рождение в этот мир, — оно представляется мне прямым чудом».[17] Эта идея непрерывного Божественного сотворения мира и откровения оттолкнула Гершензона не своим антропо-теологическим или нравственным содержанием, а именно своей мифопоэтической формой, риторикой чудесного, воспринимающейся как метафизика. От его взгляда ускользнула, однако, глубинная связь чуда и личности, причем именно в том ее значении (принятом и Лосевым), о котором он напишет в своих последующих письмах и о котором уже писал в «Тройственном образе»: в смысле воплощения человеком (и вообще всякой реальностью) своего назначения, идеи, то есть как трансцендентально-историческое единство.[18] Сейчас же он только отказывается принять понятийный словарь, предложенный Ивановым (творение, дар, чудо) и характерный для многих религиозных мыслителей, и, по сути, вообще отказывается говорить на эту тему. Он, как кажется, отказывается от мифа и мифотворчества.

---

[17] *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 10–11.

[18] «Мир не мертв, но жив, не кончен и поставлен на место, а только начат как целое и непрерывно растет эволюцией всех отдельных созданий. Как в почке невидимо и непреложно начертан план цветка и плода, так в мироздании от века заложен план его предельного строя (...) Только человек, один из всех существ, знает мир и себя неоконченными. (...) Сквозь насущную действительность ему просвечивает зыбкое видение иной действительности — подлинной; миру видимому и осязаемому, миру раздельному в его душе противостоит целостный образ лучшего мира, не воплощенный, но неизбежно долженствующий воплотиться» (*М. Гершензон.* Избранное. С. 74).

Правда, столь резкий отказ Гершензона не прерывает диалога. Иванов, вместо того чтобы обсуждать интересующую его тему Бога и бессмертия, бросается на защиту мифа. Значение же этой «мифодицеи» гораздо больше, чем обоснование права на речь или нарратив, ибо является оправданием не только логоса, но и Логоса. Незаметно, возможно, для него самого, мифодицея из оправдания культуры превращается в подлинную теодицею. Исходной точкой и главным аргументом этого хода служит, разумеется, символ: «Я привык бродить в “лесу символов”, и мне понятен символизм в слове не менее чем в поцелуе любви. (...) Духовными должны быть слова-символы о внутреннем опыте личности и воистину чадами свободы».[19] Слова-символы, составляющие культуру, открыты и свободны, а не принудительны и обязательны, именно потому, что они — дар Божественного творчества, перманентное чудо становления смысла и личности.

В этом суть посыла Иванова, но Гершензон отказывается его понимать. В словах оппонента он видит лишь оправдание культуры как закрытой системы знаний, как идеологии, ложного сознания, чужой памяти, украденного языка, как сказали бы мы сегодня, после Бахтина, Альтюссера и Барта. И потому Гершензон ищет выхода из нее в том, что почти через полвека Михай Полани назовет личностным знанием: «Я не сужу культуры, я только свидетельствую: мне душно в ней. (...) Я знаю слишком много, и этот груз меня тяготит. Это знание не я добыл в живом опыте; оно общее и чужое, от пращуров и предков; оно соблазном доказательности проникло в мой ум и наполнило его. И потому, что оно общее, сверхлично-доказанное, его бесспорность леденит мою душу. Несметные знания, как миллионы неразрываемых нитей, опутали меня кругом, все безликие, все непреложные, неизбежные до ужаса».[20] Ужас доказа-

[19] *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 15.
[20] Там же. С. 22–23.

тельности холодит душу Гершензона. В отличие от Кагана, он не видит, что основная проблема не в самой «доказательности», а в ее ограничении модальностями «сущего и должного».[21] Он не открывает для себя категорию возможного. Гершензон не отказывается от знания, но лишь требует его укорененности в личности: «Идея и Знание плодотворны для меня, когда они естественно родились во мне из моего личного опыта или когда я ощутил неодолимую потребность в них».[22] Но что означает эта неопределимая «неодолимая потребность», которой можно оправдать все, что угодно?

Тоска Гершензона, погруженного, как и Каган,[23] в сознание кризиса культуры, по «иному творчеству и другой культуре»[24] сродни библейской, пророческой или утопической, благовести о новом небе и новой земле, хотя и ставит в центр личность и ее свободу. *Единство личности и культуры и есть суть его концепции миф к к творчеств* . Поэтому напрасно Иванов обвиняет собеседника в отказе от культурной памяти.[25] Человек, не имеющий или не ценящий культурную память, не напишет этих строк: «Так ли совершится освобождение, или оно разразится катастрофой, как двадцать веков назад, я не знаю, и сам я, конечно, не войду в обетованную землю, но мое чувство — как гора Нево, с которой Моисей се видел. И не я один провижу ее сквозь завесу тумана».[26] Здесь важно не само по себе ощущение катастрофы или кризиса культуры, в то время действительно разделяемое многими, но личностно-мифологическая

21 *М. Гершензон.* Кризис современной культуры // М. Гершензон. Избранное. С. 7–21.

22 *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 25–26.

23 См. его «Еврейство в кризисе культуры», «Кризис церкви», «О религиозном кризисе современности» в: *М. К г н.* О ходе истории. См. также: *Л. К цис.* Еврейство в кризисе культуры // Лехаим. 2009. № 2–3.

24 *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 26.

25 Там же. С. 34.

26 Там же. С. 39.

риторика. А в риторике важна, конечно, не фигура речи, но тот образ ритора, который ими создается, в данном случае — образ пророка и освободителя, реформатора и законодателя, ведущего свой народ не в новую, а в обетованную землю, не к новому, а к старому Богу, не к забвению культуры, а к ее подлинному, живому вспоминанию и памятованию.

Другими словами, обвинение в декадентстве в адрес Гершензона несправедливо так же, как и сравнение его с Львом Шестовым, которого Иванов видит как «трагического и живучего могильщика».[27] Напротив, Гершензон именно и ищет живой, открытой, не готовой истины: «Объективная истина и есть, и нет; она реально существует только как путь, как направление, но ее нет, как законченной данности, которую можно и должно усвоить себе, по слову Гете, приведенному вами. Если бы верно было, что “истина давно обретена”, тогда, конечно, не стоило бы жить. В “посвящениях” отцов драгоценно не содержание их, потому что содержание всякой познанной человеком истины условно, а постольку и ложно и бренно: драгоценна только их методология, если здесь уместно это слово».[28]

В чем же состоит эта драгоценная методология отцов? Из многочисленных примеров, приводимых Гершензоном, можно сделать вывод: поскольку «все объективное зарождается в личности и первоначально принадлежит только ей»,[29] методология познания состоит в *личностно-генер тивной редукции*, которая представляет собой возврат от объективной истины к моменту ее рождения в индивидуальном творческом (или материнском, как в примере с матерью Наполеона) акте, к «исходной точке», которой является личность.[30] Живое — это синоним личного и творческого. Только оно

[27] Там же. С. 44.
[28] Там же. С. 47.
[29] Там же. С. 49.
[30] Там же. С. 54.

и коррелирует с живым Богом, который, хотя и не называется прямо, подразумевается, как мы увидим ниже, в словах о вере и святости, связанных, как у Кагана, с темой труда. Об этом мы узнаем не из прямого высказывания Гершензона, который уже в первом письме заявил, что не считает возможным об этом говорить, но косвенно, апофатически, от противного: противоположностью живого является идол, «требующий себе в жертву такое же живое и личное, каким он сам увидел свет» и производящий и охраняющий ценности-фетиши и ценности-вампиры: «Наполеон-император и картина на музейном троне — равно деспоты».[31]

Предложенная Гершензоном методология подразумевает теологическую, социальную и эстетическую программы: «Пройдут столетия — вера снова сделается простою и личною, труд — веселым личным творчеством, собственность — интимным общением с вещью; но и вера, и труд, и собственность будут в личности непреложны и святы, а вовне безмерно обогащены, как из зерна проросший колос».[32] Характерно, однако, что решение этой задачи перенесено в отдаленное будущее, отделено «веками» от всякой сиюминутной прагматической целесообразности. Ключевое понятие этой методологии — бесконечность,[33] в смысле бесконечности задачи, новизны, подвижности, равноудаленность прошлого и будущего ради свободы в настоящем. Таким образом, методология Гершензона оказывается одновременно мышлением источника (*Ursprungsdenken*, в терминах Германа Когена) и мессианской идеей.

Иванов совершенно правильно понимает образ мыслей своего оппонента. Он с воодушевлением подхватывает и развивает библейские образы, предложенные Гершензоном, и доводит их до той крайности, в которой становит-

[31] *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 50.

[32] Там же. С. 54. См. также примечание составителя о статье Иванова «О веселом ремесле и умном веселии».

[33] Там же. С. 55.

ся очевидным его стремление поляризовать дискуссию, дав оппоненту однозначное национально-историческое определение:

«И не отдадите вы своей кочевой непоседливости и палящей жажды своей по студеной воде — древней жажды сорокалетнего странствия в пустыне — за мясные котлы Египта, и его храмы, пирамиды и мумии, и всю мудрость, и все посвящения египетские. Вы вкусили от этой мудрости, от этих посвящений, как Моисей, и хотели бы все забыть; ненавистен вам Египет, — опротивела мумийная «культура», с ее неутоляющей Вашей жажды мудростью (...) Движет вас, думается мне, глубокий и тайный импульс, полярно противоположный тем импульсам, коими было обусловлено в веках все преемственное кумиротворчество мира, именуемого в Священном Писании языческим. Гений язычества проецировал свое лучшее в трансцендентный образ или незримую, но трансцендентную идею — образ сверхчувственный, — объективировал свое высшее в символ, подобие, икону, кумир.[34]

Признав в Гершензоне потомка древнееврейских номадов и иконоборцев и предка еще не родившихся деконструктивистов и постмодернистов, Иванов, очевидно, окончательно проясняет для себя позицию своего корреспондента. Он обращается к старым бинарным оппозициям: религиозной — язычество vs. монотеизм, и философской — эйкон vs. эйдос, или миф vs. логос. В результате, его аргументация сводится все к той же “мифодицее”, к оправданию слова изреченного, символа, который превращается, таким образом, из мистического образа в окаменелость или, в лучшем случае, в надгробный памятник, а сам Иванов оказывается подозрительно похожим на Шестова, им же посвященного в могильщики: «Друг мой, хорошо ознаме-

[34] Там же. С. 57–60.

новали глубочайшее стремление человеческой воли те фараоны, которые видели свою главную задачу в сооружении себе достойной гробницы. Все живое хочет не только самосохранения, но и самораскрытия, всем существом зная, что последнее есть самоистощение, саморазрушение, смерть, — и, быть может, вечная память. Желание оставить по себе следы, обратить жизнь в памятник ценности, исчезнуть и сохраниться в живом культе одушевляющего нас принципа, — вот источник исконного человеческого ‘аретаизма’, как означали эллины, дорийцы, свой категорический императив действенной доблести».[35] Тем самым, у Иванова именно египетские пирамиды оказываются воплощением трансцендентной идеи, а иконоборец, монотеист и «монологист»[36] Гершензон оказывается воплощением «тяготения к поглощению идеи сумерками подсознательного».[37]

Такая бинарная картина, разумеется, далека от истины. Матвей Каган определенно противопоставлял монотеистическое мышление идее подсознательного и при этом, в отличие от своего учителя Германа Когена, не отказывался от мифа как эпизодического, замкнутого, эстетического выражения трансцендентальной идеи (целесообразности). Миф не нуждается также и в защите от Гершензона, который лишь стремится разбить идолов, сохранив одновременно и идею единого Б-га, и идею личности, соединив их воедино: «Правда истории ни в одной своей точке не освящена; она — правда творящаяся, испытуемая и поверяемая всякой отдельной личностью. Моя личность, проверив ее целостным чувством, говорит ей: ты — ложь, не могу поклоняться тебе. Я говорю Перуну: ты деревянный идол, не Бог; Бога я ощущаю незримым и вездесущим; вы же стараетесь уверить меня, что этот истукан — символ моего же Божества, и что стоит мне только постигнуть его

35 *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 65.

36 Там же. С. 56.

37 Там же. С. 60.

знаменование, он вполне заменит мне Бога».[38] Та же мысль лежит в основе «Тройственного образа совершенства». Эта идея становящейся истории и ее освящения единственно через личность и творчество является основополагающей и для Кагана, и для его учителя. В этом и состоит ее заданность, открытость, незавершенность. Отсюда уже один шаг до философии поступка Бахтина. Моральное звучание, подобное чувству кризиса у Кагана и философии ближнего (*Mitmensch*) у Когена,[39] ощутимо в словах Гершензона в ответ на отсыл Иванова к философии культуры Ницше, в которых он подводит итог Первой мировой войне и пророчески предсказывает Вторую: «Из человека культуры должен родиться лев, из льва потом родится ребенок; делайтесь же скорее львами, дерзайте, рвите в клочья. Но, кажется, после страшной войны 1914–1918 годов уже трудно говорить о рождении львов. Она показала, что в культурном, в образованном человеке нашего времени созрел хищный и кровожадный зверь, — это правда, но отнюдь не лев, и потому у меня весьма мало надежды, что из него когда-нибудь родится ребенок. Нет, нам не пристало писать законы для будущего. Довольно, если мы сумеем сознать свой недуг и взалкать исцеления: это уже начало возможного выздоровления».[40]

Таким образом, как и у Кагана, и Б-г, и личность выводятся именно из чувства кризиса как его решение, из болезни как ее лечение. Не памятник, не символ, а сама жизнь становится мифом. Б-г и личность соединяются не в концепции личного Б-га или Б-га как личности, которая может иметь разные значения, в том числе и христианское, и языческое, а в концепции Б-га как становления личности в истории: «*Мой* Бог, невидимый, — не требует, не пугает,

[38] Там же. С. 69.

[39] *H. Cohen*. Religion of Reason Out of the Sources of Judaism / Trans. Simon Kaplan. New York, 1972. P. 113.

[40] *Вяч. Ив нов, М. Гершензон*. Переписка из двух углов. С. 68.

не распинает. Он — моя жизнь, мое движение, моя свобода, мое подлинное хотение».[41] В этой точке видение Гершензона почти полностью совпадает с определением мифа Алексея Лосева. Имяславская концепция мифа как данного в слове воплощения трансцендентальной цели личности в эмпирической истории будет развернута в «Диалектике мифа» только к 1930 году. У Гершензона же эта идея воплощена в морально-монотеистических и культурно-критических понятиях.

Отсюда видно, что обвинение Гершензона в пропаганде забвения ошибочно. Иванов пишет: «Вам кажется, что забвение освобождает и живит, культурная же память порабощает и мертвит; я утверждаю, что освобождает память, порабощает и умерщвляет забвение».[42] Но разве может считаться забвением моральный императив Гершензона, выведенный им как исторический урок Первой мировой войны? И разве может быть связано с забвением то освобождение, которое предлагает Гершензон здесь и «Тройственном образе совершенства», если оно идентично становлению личности? Что есть личность, если не память о себе самой и своей цели? Лишь недоразумением или, как пишет Гершензон, излишней раздражительностью[43] можно объяснить то, что Иванов приписывает Гершензону тягу к опрощению: «Опрощение — измена, забвение, бегство, реакция трусливая и усталая. (...) Не веселися своею пустой свободой дикарь или дикарю уподобившийся, «опростившийся» под чарами забвения; он понур и уныл».[44] Нет ничего простого или опрощенческого в отстаивании личностью своей свободы от идолопоклонства символов, идеологий, лозунгов, готовых мифов и исторических схем. Слишком много культурных клише, штампов, плакатных идей и сте-

41 *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 68.
42 Там же. С. 74.
43 Там же. С. 80.
44 Там же. С. 78–79.

реотипов носилось в воздухе в 1910–1920-х годах, и именно от их назойливой запоминаемости предлагал освободиться Гершензон. В его словах — предельная усталость, выразившаяся в радикальном скептицизме. Чтобы сгладить остроту момента, он продлевает линию своей тоски к горизонту неопределенного прошлого:

«Какая-то другая воля во мне с тоскою отвращается от культуры, от всего, что делается и говорится вокруг. Ей скучно и не нужно все это, как борьба призраков, мятущихся в пустоте; она знает иной мир, предвидит иную жизнь, каких еще нет на земле, но которые станут и не могут не стать, потому что только в них осуществится подлинная реальность; и этот голос я сознаю голосом моего подлинного «я». Я живу, подобно чужеземцу, освоившемуся в чужой стране; любим туземцами, и сам их люблю, ревностно тружусь для их блага, болею их болью и радуюсь их радостью, но и знаю себя чужим, тайно грущу о полях моей родины».[45]

Этот образ иной родины, которая предвидится как воплощение подлинной реальности и подлинного Я, и есть миф. Не вполне осознанно, мысль Гершензона соприкасается с модальностью возможного, ибо в чем состоит нудительность «подлинной реальности» и почему она непременно не может не осуществиться в иных мире и жизни, остается непонятным (Лосев оставляет это чуду). Снова и снова возвращается Гершензон к образу Моисея, так и не вошедшего в Землю Израиля, но прозревшего ее в своих видениях, законах, поступках и письменах. Это размыкание всего, что делается и говорится, отталкивание данности во имя иного имеет целью не забыть, а вспомнить себя. Только оно и может сделать возможным и оправдать творчество и личностное становление. Лучи творчества всегда направлены в будущее; его светом на краткий миг выхватывается мельчайшая картина или, в терминах

[45] Там же. С. 82–83.

Кагана, эпизод осмысленной и целесообразной живой жизни, не скучной, а веселой, как писал Достоевский. Обрамленная в рамку слов, эта картина и есть миф, а свет сознания, вырывающий ее у небытия, и есть свобода. Только этой свободой порожденное и может стать, как подчеркивает Каган, подлинным произведением искусства, радость от которого превращает отдых от труда в праздник.[46] Только в свободе мифотворчества, «в ином огненном слове и неожиданном стихе, молнией прорезающем мглу»[47], освящается культура и превращается в историю.

Михаил Гершензон: «Судьбы еврейского народа» (1922)

В «Переписке из двух углов», как и в «Тройственном образе совершенства». выразилась не столько концепция культуры, сколько концепция истории как бесконечной задачи становления личности, как всегда открытого и никогда не готового творчества. Именно это видение и легло в основу появившихся примерно в это же время эссе «Судьбы еврейского народа» и «Ключ веры». Эти тексты как бы поясняют и комментируют друг друга. И все вместе взятые, они продолжают, уточняют и развивают идеи, намеченные в «Тройственном образе совершенства», а также включают их в конкретные исторические и культурные контексты, в частности концепция мифа и еврейские история, религия и философия. Они формируют то, что можно назвать философской антропологией, мировоззренческое ядро которой может быть определено как идеалистический персонализм.

Статья «Судьбы еврейского народа» направлена на развенчание, по словам автора, национального мифотвор-

46 *М. К г н.* О понятии истории // М. Каган. О ходе истории (С. 287–307). С. 305–306.

47 *Вяч. Ив нов, М. Гершензон.* Переписка из двух углов. С. 83.

чества, владеющего всеми еврейскими умами последние 50 лет, а именно — национального мифа сионизма.[48] В то же время он подчеркивает, что сионизм логически вытекает из некоей философии истории, но также заявляет, что «все доводы черпались из определенных исторических обобщений, только слабо осознанных и оттого не сведенных в систему», и наконец, что сионизм — это ошибка в расчетах, «грозящая новой бедой».[49] Чем объяснить это нагромождение противоречий, эту дискурсивную растерянность опытного историка и филолога? Ведь миф, философия, система и исторический (становящийся политическим) расчет — это не одно и то же! Нет нужды опровергать здесь доводы Гершензона или обнажать его очевидную слепоту или незнание, проявляющуюся, например, в его представлении о поголовной увлеченности евреев сионизмом, или в его утверждении, будто бы еврейское национальное творчество уже «почти два тысячелетия остается бесплодным»[50]. Как понять этот жест отрицания одного из самых эрудированных интеллектуалов своего времени? Чем же являются для него плодотворность и творчество, миф и философия? Какова система исторической «наблюдательности» и осознанности, открывающая истинные «цель» и «закон» исторического движения народа?[51]

Критика Гершензоном идеологии сионизма отчасти объясняется той радикальностью критики культуры, которая так ярко выразилась в «Переписке»: любая идеология ошибочна именно в силу того, что она является закрытой системой, оторванной от личности и творчества. Эта критика нисколько не революционна. Напротив, она крайне консервативна и теснейшим образом обусловлена инер-

[48] *М. Гершензон*. Судьбы еврейского народа // М. Гершензон. Избранное. С. 172.

[49] Там же. С. 172–173.

[50] Там же. С. 174.

[51] Там же. С. 175.

цией исторической памяти. Однако средоточием этой памяти служит не символ или образ, но личность: «Нация не механическое сцепление личностей, а некая умопостигаемая индивидуальность, имеющая единую волю и свое собственное предназначение в мире. (...) Всякий народ есть в истории один организм, одно лицо и одна судьба. (...) Не нация, как утверждает сионизм, есть подлинно реальное в истории, а личность, потому что только личность творит существенно и только ей до известной степени предоставлена свобода выбора»[52].

Эти «доводы» не опровергаемы и не доказуемы, они не образуют систему, однако определенная философская предпосылка за ними стоит: история есть целесообразное и свободное творчество личности, или, другими словами, трансцендентальная цель «реального» (*Seiend-Seienden* Кагана,[53] Real-Being, οντως οντα) воплощается только в индивидуальном ответственном поступке. Нация же не должна быть предметом забот человека: «Не старайтесь быть нацией: вы неизбежно нация, по самой природе вещей».[54] Гершензон выражает свои предпочтения в яркой, хотя и туманной, риторической форме: «Я не отдам избранничества за чечевичную похлебку территориально-государственного национализма».[55] Здесь важна не его убедительность, а его менталитет: одному мифу он противопоставляет другой миф (миф Моисея, как тот ему представляется) и призывает каждого к индивидуальному мифотворчеству взамен национального.

Этот подход отличается от философии Кагана в одном существенном моменте: у Кагана национальность не вопло-

52 *М. Гершензон*. Судьбы еврейского народа... С. 175–176.

53 *M. Kagan*. Vom Begriff der Geschichte // Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics / Ed. by Klavdia Smola. München — Berlin — Washington / D. C., 2013. Pp. 406–432 (Series: Die Welt der Slaven).

54 *М. Гершензон*. Судьбы еврейского народа. С. 176.

55 Там же. С. 181.

щена изначально и «неизбежно» в каждом ее представителе, в ней нет ничего от «природы вещей», но она задана как возможность и задача, наравне с любой другой культурной задачей, стоящая в одинаковой степени как перед отдельным индивидуумом, так и перед целым народом, который также становится индивидуумом именно перед лицом этой задачи. Поэтому творчество коллектива — будь то нация или ремесленное училище, философский кружок или группа учеников в ешиве — не составляет для Кагана проблемы (правда, маленькие коллективы — братства — кажутся ему более продуктивными). Поэтому у него мы не находим критики сионизма, в отличие от его учителя Германа Когена, чьим идеям на этот счет созвучны мысли Гершензона.

Историческая наблюдательность и осознанность состоит у Гершензона здесь, в отличие от других работ, в том, что «природа вещей», имеющая вид свершившейся реальности, оправдывается уже самим фактом своего существования. Историческая событийность превращается, таким образом, в образ истины и даже в моральный и политический императивы: «Иерусалим разрушен, храм сожжен, народ уведен в изгнание: так и надо».[56] Другими словами, «система» состоит в том, чтобы в данности истории видеть воплощенную идею, миссию, трансцендентальную цель нации, некую «народную волю»[57] народа, который, в то же время, сам не решает свою судьбу.[58] Здесь даже не просто исторический детерминизм, а особый мифологический детерминизм, свойственный так называемому менталитету изгнания-рассеяния, который не довольствуется констатацией фактов, а строит на них все новые и новые мессианские и избраннические мифы в оправдание существующего порядка вещей. Этот детерминистический метод мифотворчества, который позднее можно разглядеть и в диалектике

[56] Там же. С. 183.
[57] Там же. С. 182, 185.
[58] Там же. С. 178.

мифа Лосева, противоречит, однако, содержанию создаваемого Гершензоном мифа: «Я вижу еврейство в его долгом ожидании одержимым одной страстью: отрешаться от всего неизменного».[59] Миф об отрешении от неизменного провозглашается неизменным императивом, оправдывающим себя другим мифом — мифом о единой и единственной народной воле, выражающейся в самом ходе истории, понятом как череда свершившихся фактов. Признание того, что история могла быть совершенно другой, и вообще, признание контингентности всего существующего, данного, принадлежит иной научной парадигме и мифотворческой модальности — модальности возможного, в некоторой степени выразившейся в идеях Кагана, и несколько полнее — в идеях Льва Шестова.[60]

Как и в «Переписке», впечатление бунта против культуры здесь ложно, «деконструкция» иллюзорна, как иллюзорна антикультурность передвижных шатров, пришедших, якобы, на смену «крепких стен Иерусалима».[61] Обнаруженная Гершензоном мифическая «воля еврейская», которая, по его словам, «только того и хотела, чтобы гнали евреев, чаще, чаще!»,[62] никак не связана с чаемыми им же свободой духа и его движением, кроме того, что она является горячечным сном, галлюцинацией, вызванными этим движением. Этот миф о бешеном движении, навеянный, возможно, другим мифом о воле народа к движению — гоголевской птицей-тройкой, не только оправдывает погромы; это было бы еще идеологически цельно. Но дело в том, что он полностью лишает смысла понятие истории как нравственной, личностной и творческой категории (какой она предстает у Кагана и в других работах Гершензона), а значит,

[59] *М. Гершензон*. Судьбы еврейского народа. С. 185.

[60] См. об этом: *М. Эпштейн*. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб., 2001.

[61] *М. Гершензон*. Судьбы еврейского народа. С. 187.

[62] Там же.

делает бессмысленным и понятие свободы. Это также означает, что ни погромщики, ни те, кого они убивают, никогда не были и не будут ни народами, ни личностями; для них не существует ни вины, ни прощения; ни воли, ни раскаяния; ни преступления, ни наказания; ни любви, ни самопожертвования; ни веры, ни познания. Остается только одна великая, раз и навсегда данная, антропо-космологическая *систем* .

Вероятно, Гершензон не хотел дойти до этой крайности, но мифотворец победил в нем историка. Его коренная ошибка в том, что он решил, будто можно «читать по страницам истории метафизическую судьбу еврейства».[63] Ошибка эта, однако, весьма симптоматична: она говорит о такой приверженности этого «антикультуралиста» еврейской исторической памяти, которую встретишь не у всякого консерватора. Это консерватизм, дошедший до своего абсурдного самоотрицания: метафизика истории отрицает саму историю. А где же творческая личность, якобы заменяющая собой культуру, как может показаться после чтения «Переписки»? Где та реальная, уникальная и свободная человеческая личность, воспетая Гершензоном, которая одна только и имеет значение; куда она исчезла, чуть речь у него зашла об «отдельном еврее»,[64] стертая метафизикой погромов? Она воплощается только в одной, но подлинно творческой и единственно свободной возможности: в задаче «читать по страницам истории», *мыслить мет физически и созд в ть мифы*.

Подводя итог проделанному здесь сближению концепций Кагана и Гершензона с точки зрения намечающегося в 1920-е годы сдвига мифологической парадигмы, можно сказать, что они разделяют философию исторического персонализма, в том ее виде, который вытекает из критиче-

---

[63] Там же. С. 192.
[64] Там же. С. 186.

[Содержание]

ского идеализма. В центре ее находится принцип становящейся, неготовой, открытой истории и свободной, совершенствующейся личности. При этом личностями считается всё реальное или все «реальности». Исторической реальностью же личность становится в результате реализации ею трансцендентальной цели, ее предназначения, идеи. Именно эта концепция, в ее религиозной или нерелигиозной версии, служит основой нового понимания мифа — не символического и не структурно-формалистического, а культурно- или историко-феноменологического. Законченную форму она приобрела в трудах Лосева и Бахтина.

С другой стороны, для понимания внутренней динамики развития этой концепции не менее важны различия в позициях двух мыслителей. Главное из них касается понимания открытости истории, потребность которой рождается из осознания глубочайшего культурного кризиса. Для Кагана сама история есть открытость возможному. Поэтому, с его точки зрения, истории имманентен как кризис, так и выход из него. В этом состоит опека историей бытия. Для Гершензона же история представляет собой борьбу сущего и должного, поэтому он не видит выхода из кризиса и отождествляет данное с сущим как в природе, так и в истории, причем граница между двумя последними весьма условна. В силу этого, понятие труда по преображению истории и природы носит у Гершензона несколько абстрактный, умозрительный характер, в то время как у Кагана оно соединяется с понятием святости (как работа и праздник, придающие смысл друг другу), благодаря чему последнее также приобретает предельно конкретное историцистское значение.

Отсюда следуют и различия в концепции мифа. Для Кагана миф — это работа личности или коллектива как индивидуума по эпизодическому схватыванию трансцендентальной цели в истории. Для Гершензона — это творчество отдельной личности по созданию, укреплению или разрушению самой себя. Другими словами, целью труда лично-

сти является, по Гершензону, сама личность, а по Кагану – опека бытия, забота о культуре, святость и достоинство, возможная целесообразность, которые и выражаются провидчески в виде мифов. Каган считает личность не самоцелью, не героем (божественным или человеческим), не воплощением идеи или духа, а тем, в чем осуществляется труд приобщения к святости. Культурная работа и есть подлинный героизм. В этом состоит понятие Кагана о возможной истории, глубоко отличное от концепции Гершензона (а также Лосева): образ совершенной личности, героя, богочеловека закрывает историю; он не придает ей святость, а лишает ее, ибо снимает необходимость и возможность свободного труда и творчества. По Кагану же, хотя цель этого труда непостижима, его целесообразность очевидна и потому доступна столь яркому пластическому воображению, которое и представляет собой миф.

Л. Кацис

Диалектика для верующих и неверующих: Емельян Ярославский, Алексей Лосев, о. Павел Флоренский, Марк Митин (1927–1933)

Наука, конечно, не есть жизнь, но *осозн ние* жизни, и, если вы строители науки и творцы в ней, вам волей-неволей придется запереться в своем кабинете, окружиться библиотекой и хотя бы временно закрыть глаза на окружающее. Жизнь не нуждается в науке и в диалектике. Жизнь сама порождает из себя науку и диалектику. Нет жизни, нет верного восприятия жизни, — не будет ничего хорошего и от диалектики, и никакая диалектика не спасет вас, если живые глаза ваши — до диалектики — не увидят подлинной и обязывающей вас действительности. Напрасны упования на диалектику, если жизнь ваша скверная, а опыт жизни у вас уродливый и задушенный.

А. Ф. Лосев. «Ди лектик имени»

Как-то я спросил у А. Ф.:

— Что понимать под хулой на Духа Святого?

А. Ф. ответил:

— Это активная разностороння борьба против Бога. Это воинствующее безбожие. Человек утверждает себя вне Бога и в своем самоутверждении покушается на Бога. Об этом красноречиво свидетельствовал Ба-

кунин, заявлявший: «если бы Бог даже был, его нужно было бы уничтожить». В известное время, в определенном государстве, миллионы людей поставили своей главной задачей уничтожение Бога. В такую эпоху уже не может быть духовных учителей. В этот период новые нормы должны рождаться только в молитвах.

О. Алексий Б бурин. «Из общения с А. Ф. Лосевым»

Так противостоят друг другу две враждебных мифологических стихии: православная монархия и патриархия, монашество, Церковь и апокалипсис, с одной стороны, и папство — революция, коммуна и анархия, с другой. Это и есть диалектика социологической сущности после-христианской мифологии. После-христианская мифология только и могла развиваться по стопам Христа или по стопам Антихриста.

А. Ф. Лосев[1]

С. Ш.: И здесь почему-то мне хочется процитировать ваши слова о сущностной идее Алексея Федоровича Лосева: «Личность никоим образом не сводится к индивидуальности, начало ее сугубо мистическое, так раскрывается тайна нашей истории». В чем тайна России, идущей по мукам?

А. Т.: Ну, как в чем? Это же Родина. Как это может быть что-то иное? Поэтому, даже, если тебя Родина наказывает, то, может быть, она и бывает права, когда она наказывает. Ты должен это принимать, а вовсе, так сказать, не бунтовать и не действовать против чего-то...
Никогда он ничего против и не предпринимал, наоборот, все, что мог на пользу Родине, то он и делал. Вот это ведь важно, самое главное. Хотя и наказан был и сидел: и в Лубянке, и в одиночной камере, и в общей. И, между прочим, всюду лекции читал, когда уже пере-

[1] Из Архива. *А. Ф. Лосев*. Дополнение к «Диалектике мифа» (новый фрагмент) / Публ. А. А. Тахо-Годи // А. Ф. Лосев. Творчество, традиции, интерпретации. М., 2014. С. 405.

вели из одиночки в общую. Вот он не мог не работать. Так что это правильно, это все хорошо. Без Родины кто мы? Никто.

«Дожить до семн дц того год !»
Ди лог Сергея Ш ргунов с Азой Алибековной Т хо-Годи

Первые подступы к настоящему тексту были сделаны в 1996 году, когда в журнале «Источник» появилась публикация о содержании неизвестной до тех пор части «Диалектики мифа» А. Ф. Лосева, т. н. «Дополнений». Она была сразу же замечена и нами в газете «Сегодня», и нашими коллегами, противниками и друзьями.

С тех пор много воды утекло, вышли многочисленные работы и у нас, и у наших противников[2]. Более того, кое-кто из давних оппонентов неожиданно, хотя и под влиянием новых неопровержимых документов, часто до этого скрывавшихся адептами Лосева, стал постепенно приближаться к нашей позиции. А позиция эта состояла в том, что у судьбы и текстов Лосева есть не только общефилософский,

[2] Сразу отметим, что в юбилейном издании: Алексей Федорович Лосев. Биобиблиографический указатель. К 120-летию со дня рождения / Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом Лосева». Вып. 17. М., 2003. 344 с. — нашим работам и работам наших коллег, занимавшихся исследованием Лосева вне мифологики его мифа, места не нашлось. И даже тогда, когда наше имя попало в указатель как автора какой-то рецензии на книгу, где упоминался и Лосев, места в алфавитном указателе нам опять же не нашлось. В противовес этой традиции мы указываем авторский коллектив Биобиблиографии Лосева, т. к. большинство их имен мы встретим на этих страницах: ответственная за выпуск В. Ильина; редакторы д.ф.н. А. А. Тахо-Годи, д.ф.н. Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий; составители Г. М. Мухамеджанова, Т. В. Чепуренко; составитель биохроники С. В. Яковлев. Страна должна знать своих библиографов! Не можем не отметить, что и сведения об упоминаниях имени Лосева в 1920–1930-х гг. в статьях друзей и врагов очень далеки от полноты, не только библиографической, но и смысловой.

[Содержание]

не только подпольно-церковный, но и предельно официозный, хотя и тайный, советский аспект.

Некоторые следы этого можно было обнаружить даже в работах А. А. Тахо-Годи, которая не стремилась, понятно, эксплицировать этот аспект, хотя и знает о нем, есть какие-то следы в трудах «официального» архивного поисковика «Дома Лосева» В. П. Троицкого, иногда они мелькают в работах Е. А. Тахо-Годи.

Но главным источником наших поисков, сомнений и даже не предусмотренных в 1996 году потрясений стала вышедшая в свет в 2004 году книга записей высказываний Лосева, созданная В. Бибихиным, его учеником, секретарем, а иногда и конфидентом как раз в интересующем нас аспекте.

И это не случайно. Совершенно необычайный, очень сложный и острый текст, завершивший своим выходом жизненный путь только открываемого сегодня в полном его значении философа жил в нашем сознании все эти годы в качестве неразрешимой проблемы.

Но время идет, история русской философии все более и более приближается к настоящей науке, многие неизвестные или известные в крайне узких кругах тексты становятся доступны всем желающим. Поэтому все время кажется, что вот-вот перед нами откроется что-то, что мешало понять, в данном случае, упомянутую книгу, а в широком смысле — приблизиться и к разгадке предельно неожиданной судьбы А. Ф. Лосева, которая так или иначе отразилась и у Бибихина, и, как это ни горько, в справке ИНФО ОГПУ о нем и в его же лагерной переписке с В. М. Соколовой-Лосевой.

I

Мы говорим сейчас о предельно личных записях, которые не проходили не только предпечатный цензурный контроль, которого в 2004 году уже просто не было, но даже обычный контроль ближайшего лосевского круга. Тем цен-

нее они для нас. И, тем не менее, до начала любого разговора мы считаем необходимым привести здесь мнение об этом тексте А. А. Тахо-Годи, которое она выразила в книге своих мемуаров «Жизнь и судьба» 2009 года[3]. Дело в том, что книга В. Бибихина о Лосеве начиналась уже в первой строке с цитаты из первого издания ЖЗЛовской биографии этого философа[4], написанной А. Тахо-Годи. Из этого следовало, что для Бибихина важна ориентация на этот текст. Поэтому приведем оценки А. А. Тахо-Годи:

«Надо сказать, что Алексей Федорович очень был с Володей откровенен, хотя и говорил: «О-о-о, меня уже переехали в свое время, поэтому никому ничего нельзя говорить лишнего». И во время своих занятий иной раз беседовали они на самые разнообразные темы. Как-то раз Володя сказал мне, что он на так называемых оборотиках кое-что записывал за Алексеем Федоровичем, то ли стенографировал, то ли своею скорописью. Он стенографию знал. Я просила Володю обязательно расшифровать эти записи и потом напечатать. И он понемногу печатал, в «Вопросах философии» (правда, не спрося меня, с ошибками), в журнале «Начала», в книге «Имя»[5] (...)

Однажды Володя сказал: «Знаете что, Аза Алибековна, поскольку Вы нашли разные опечатки, ошибки и несообразности, я дам Вам свои тексты». И мне он принес два экземпляра. Один — записи до 1985 года, а другой —

---

3 *А. Т хо-Годи*. Жизнь и судьба. М., 2009.

4 *А. Т хо-Годи*. Лосев. М., 1997, 2007. В обоих изданиях интересующие нас места одинаковы. Второе издание содержит очень удобный указатель имен.

5 Приведем, например, упомянутую А. А. Тахо-Годи ссылку: *В. Бибихин*. Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева. Из общения с А. Ф. Лосевым // *А. Лосев*. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 489–535.

[Содержание]

до 2004 года[6]. Где уже совсем не Володин голос, а голоса разных лиц, для многих непонятные и неизвестные, а мне хорошо знакомые. В тексте также есть пометки и карандашные исправления самого Володи. Тогда он решил сделать интересную вещь. Он сказал мне: «Давайте с Вами напишем общую книгу. Издадим. Будет мой текст, и пойдет Ваш комментарий, который бы рассказывал о той обстановке, в которой мы с Алексеем Федоровичем работали, о тех людях, которые его окружали и которых я вообще не знал. О тех ученых, которых он вспоминал и о которых я не могу ничего сказать. Какой интересный был бы культурный и научный фон».

Володя поехал сам в издательство «Молодая гвардия», а по издательствам он не любил ходить. Сам поехал, сам договорился. Главный редактор издательства, Петров Андрей Витальевич, дал свое согласие. Выделили Ольгу Ивановну Ярикову, хорошего редактора, которая любит свое дело. Даже уже распределили и разметили страницы, где будет текст Азы Алибековны, где будет текст Володи. Может быть, мой пойдет курсивом, а его — другим шрифтом. Все уже сделали, можно сказать, для издания этой книги. И вдруг выясняется, куда-то Володя пропал. А потом оказалось, что вышла совсем другая книга. Стало понятно, что с Володей нечто происходит тяжелое. И он торопится, не может ждать. Издают ведь медленно. Года два пройдет, а болезнь, которая в нем гнездилась и о которой он знал, но не вспоминал и не говорил, давала о себе знать. Ему хотелось, чтобы все шло быстрее, а быстрее никак не могло быть, хотя, между прочим, он сказал: «Работайте, Аза Алибековна». И я уже написала на 40 страниц его текста 70 своего. Это как раз все аспирантские годы, различные профессора, книги, которыми пользовались, и многое

6 *В. Бибихин*. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев [Духовная жизнь] / Институт философии, теологии и истории Святого Фомы. М., 2004.

другое. У меня есть компьютерный экземпляр текста и его распечатка.

Но и я сама в это время тоже болела — повредила позвоночник, была в тяжелом состоянии. Ждать Володя не мог.

Вот так наше общее дело и закончилось. Но Володя обещал принести вышедшую неожиданно книгу. И действительно принес.

Володя (...) подарил мне книгу с надписью: «Дорогой Азе Алибековне с постоянным уважением и надеждой». Что же крылось в этих словах? Какая надежда? На *что* он надеялся? То ли надеялся на то, что поправится, то ли надеялся на нашу с ним работу, то ли на новые какие-то встречи. В общем, это осталось загадкой. Отмечу также, что Володя никогда случайно не приходил. Он все-таки был символист. И поэтому учитывал значимость разных дней и их символику. Он знал, что у меня есть два моих личных праздника: один — мой день Ангела, именины (я во крещении Наталья), а другой — мой день рождения. Именины мои падают на 8 сентября — Владимирская Божья Матерь. Я ждала Володю или 8 сентября, или 26 октября. Он пришел 8 сентября, и приход его был печален.

Кто хочет знать, как зрелый Бибихин писал о Лосеве, читайте его статью «Двери жизни», напечатанную в томе сочинений Алексея Федоровича под названием «Личность и абсолют» (М.: Мысль, 1999).

Все, наверное, помнят в Евангелии от Иоанна притчи Господни. Среди них о пастыре добром. Господь говорит там: «Я есмь дверь, кто войдет мною, тот спасется» (Ин. 10: 9). И вот в эту дверь жизни вошел и Алексей Федорович Лосев и вошел Владимир Бибихин.

Я считаю текст, заканчивающийся 1985 годом, более надежным и отвечающим задачам Володи. Текст, относящийся к годам после смерти А. Ф., не имеет отношения к общению А. Ф. и Володи, а иной раз опирается на странные рассказы.

(...) А вот запись от 29 декабря 1995 года о том, как Аза Алибековна, получив следственное Дело А. Ф., «не захотела мне

(то есть Володе. — *А. Т.-Г.)* его показать». И далее, 14 января 1996 года, опять: «Асмус (о. Валентин. — *А. Т.-Г.)* не советует даже просить у Азы Алибековны следственное Дело, она не даст его и будет недовольна. Лосев якобы многих оговорил». Здесь о порядках ФСБ полная неосведомленность — следственное Дело хранится в Архиве ФСБ. Его никому не выдают на дом и разрешают ознакомиться в библиотеке архива. У меня никогда его не было, а были только отдельные разрешенные ксерокопированные фрагменты, которые я все поместила в свою книгу «Лосев» (серия «ЖЗЛ», 1997). Зачем, не зная порядков в Архиве ФСБ, бросать тень на Лосева (уже умершего), на о. Валентина (вряд ли он это говорил), да и на меня, якобы что-то скрывающую. Более того, в Архиве ФСБ я была не одна, есть свидетели, вместе со мной сидевшие рядом (например, Геннадий Зверев) и делавшие вместе со мной некоторые выписки. Там же, в библиотеке, делал выписки и протоиерей о. Владимир Воробьев, при мне, из того же общего Дела. Но увы, поистине, что написано пером, не вырубить топором: вырубать не надо. Самое простое — подтверждать свои свидетельства документально. Точности в цитатах, ссылках, сносках, текстах, как положено в нашей классической филологии, меня обучал А. Ф. Лосев. И я всегда следую этому принципу, этому непреложному закону науки.

Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004 *(Bibliotheca Ignatiana).* Насколько я понимаю, серия в память святого Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов (в редколлегии трое — члены ордена)»[7].

Нетрудно понять, что скрывается за этими словами наследницы православного исихаста. Но книги А. А. Тахо-Годи о Лосеве и ее мемуары и так читаются как, может быть, невольный комментарий к книге В. Бибихина, а может

[7] *А. Т хо-Годи.* Жизнь и судьба. М., 2009. С. 390–392.

быть, и вольный. Ведь философа давно нет в живых, и открытый разговор уже, как мы знаем, не состоится.

Но В. Бибихин был слишком самостоятельным человеком, чтобы не понимать какие-то внутренние пружины происходящего, поэтому, следуя указаниям А. Тахо-Годи, приведем некоторые отрывки В. Бибихина так, как они написаны у него.

Вот первый пример: «29.12.1995. Следственное дело Алексея Федоровича. Аза Алибековна не спала ночь от волнения и тревоги, получив его от «органов». Она не захотела мне его показать. Но я могу представить: там, возможно, Алексея Федоровича так же повело, как в последние уже, 1986–1988, годы зажима, когда он печатался в «Коммунисте», бросившись на шею мощной, как он думал, машине».

И сразу же за этим: «14.1.1996. ... — Щелкачев, сын которого преподает в Свято-Тихоновском богословском институте с сыном Асмуса, говорил мягко о Лосеве: «Он наговорил конечно много лишнего». Асмус не советует даже просить у Азы Алибековны следственное дело, она не даст и будет недовольна, Лосев якобы многих оговорил. Он считал, говорил он мне, что его место не в сибирских лесах, а все-таки, в московском кабинете»[8] (БВ. 300).

Следующую запись от 20.7.1996 стоит привести просто потому, что сделана она в момент, который навсегда перевернет все представления о Лосеве, так много лет лелеемых его адептами.

«20.7.1996. Сон. Алексей Федорович Лосев с того света или с Арбата звонит ровным замогильным голосом, его беспокоит вся концовка “Античной эстетики”» (БВ. 300).

Та самая, которая выходила уже без него, но к моменту записи уже два года как вышла. До поворотного события в посмертной судьбе Лосева оставалось совсем немного, текст уже явно был в типографии. И это было символично, как принято писать и говорить в «Доме Лосева».

---

8 Далее ссылки на эту книгу: БВ. Номер страницы.

А в августе—сентябре 1996 года выходит в свет журнал Архива Президента РФ «Источник», где публикуется Справка ИНФО ОГПУ о «Дополнениях к “Диалектике мифа”»[9], начинается, продолжающаяся и до сего момента, наша Тахолосемахия. Именно вслед за этим выходит полоса в газете «Сегодня» с нашей статьей «О новом тексте» от 18.10.1996, № 192 (797) и статьи Д. Шушарина и К. Поливанова, ее обрамляющие.

Не исключаем, что следующая запись, опубликованная при жизни Бибихиным, которая будет относиться к событиям через четыре года после предыдущей, как раз и обрамляет отсутствующие в публикации годы жесткой полемики, придется об этом сказать, с нами, которую вел не всегда чисто лосевский круг. Трудно поверить, что автору дневника не были известны шумные баталии вокруг «сегодняшнего» события. Поэтому молчание в печатном тексте многозначительно. Ведь после публикации «Источника» и «Сегодня» была и публикация самой А. А. Тахо-Годи в «Русской мысли», и письма Лосева в цензуру в связи с отказом печатания «дополнений» и даже призванные развенчать наши выводы (разумеется, без прямого обращения) отрывки из показаний Соколовой-Лосевой, отобранные публикатором с аккуратностью и тщанием[10].

А в тексте Дневника Бибихина — реакции никакой. Более того, в «Логосе» за 1999 год вышла уже и наша статья о Горьком, Соловьеве и канальском Лосеве и т. д.[11]

---

9 «Так истязуется и распинается истина...»: А. Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Старая площадь. Вестник Архива Президента РФ / Источник. Документы русской истории. 1996 № 4 (23). С. 115–129.

10 *А. Ф. Лосев.* «Я ото всех беру и всех критикую» («В Главлит» 29. XII. 1929. Из протоколов допроса В. М. Лосевой-Соколовой) / Предисловие к публикации А. А. Тахо-Годи // Русская мысль. Париж, № 4150. 21–27 ноября 1996. С. 11–12.

11 *Л. К цис.* А. Ф. Лосев, В. С. Соловьев, Максим Горький (Ретроспективный взгляд из 1999 года) // Логос. М., 1999. № 4.

И вот уже отзыв Бибихина на работу А. Тахо-Годи, повлиявший, на наш взгляд, на оценку перспектив их совместной работы: «15.8.2003. ... Дочитал ее Лосева. Он дает право жить порядливее, спокойнее? Это победа над пошлостью или сдача? Если сдача, то на почетных условиях, после сложной борьбы. Не на канале, а на Арбате» (БВ. 300).

Отметим, что это почти предсмертная реакция В. Бибихина на книгу, вышедшую за шесть лет до того.

И после рассуждений о «Лосеве — машине», выдающей тома, «неважно какие», 29.8.2003 Бибихин пишет: «Лосев написал рассказы о Томилиной, устраиваясь вперед на жизнь, определяясь в отношениях с людьми: раз навсегда. Ты скажешь, он сделал это кривовато, чего-то недосмотрев и недодумав. Я разумно отвечу: это не твое дело, успей позаботиться о том, за что ты отвечаешь, о своем; ты о Лосеве в 1932 году на канале позаботиться не можешь, там уж случилось, как случилось» (БВ. 301).

Это след очень серьезных и мучительных переживаний. Многое могла бы прояснить потрясающая переписка из двух лагерей супругов Лосевых, и прояснит, но после того, как мы подойдем к ней исторически и хронологически адекватно.

Относительно полно этот документ выйдет в свет уже после ухода В. Бибихина. Поэтому анализ писем 1930-х на фоне бибихинских записей мы проведем ниже, как раз для того, чтобы понять, что «там уж случилось, как случилось», а уже потом вновь вернемся к Бибихину и его записям.

Понятно, что если для А. Тахо-Годи важны записи Бибихина до 1985 года, т. е. исключительно о Лосеве при его жизни, то для нас — наоборот. Ведь мы живем уже в контексте и книги «Лосев» в ЖЗЛ, и записей В. Бибихина, и книги мемуаров спутницы Лосева, и названной переписки[12], да и того, что произошло в 1996 году.

---

[12] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». Переписка лагерных времен. М., 2005.

Именно поэтому следует вновь вернуться к этой живой и даже трепетной книге молодого собеседника старого философа.

Книга начинается с двух цитат из «Лосева».

Однако если первая цитата на первой же странице записей В. Бибихина, где упоминалась ученица Лосева и дочь его друга М. И. Кагана Ю. М. Каган (которая и нам рассказывала кое-что из той жизни), просто касалась рекомендации молодого человека дому Лосева, то цитата на с. 14 имела совсем другой, принципиально иной характер.

Здесь особенно важна дата: 27.6. 1970. Теперь читаем: «”Кратил”. Этимологии в этом платоновском диалоге мифологически важные, научно — нет. Какой-то восторг у Платона в этих этимологиях: взасос говорит о значении слов». К этому месту не до конца понятное примечание: «Моя тогдашняя заметка в скобках: “Старая мудрость. Как у Пришвина”» (БВ. 14). Которое далее сам автор и поясняет: «Сейчас см. запись Пришвина о Лосеве. Сделанную 17.11. 1937 (Лосев, с. 212): “Чем дальше человек от действительности — вот удивительная черта, — тем прочнее держится он. Пример — я как писатель, Лосев как философ”» (БВ. 14, прим. 9).

Эта запись с примечанием позволяет даже на малейшем участке текста оценить многие его археографические особенности.

Прежде всего, мы видим точность смысла записи высказывания Пришвина. Эта запись для себя, забытая, видимо, и прояснившаяся уже в связи с чтением книги А. Тахо-Годи. Второе, мы теперь точно знаем, что эта запись Пришвина, опубликованная совсем недавно, была в обиходе лосевского круга. Третье, в таком виде, как она приведена у А. Тахо-Годи, создается впечатление, что старый писатель Пришвин, чудом сохранившийся до второй половины 1930-х гг., нашел себе подобного в лице Лосева. Для Бибихина это именно так: живой восторг перед платоновскими этимологиями-мифологемами — перед признаком (при-

зраком) ушедшей старой культуры, одним из последних носителей которой является Лосев[13].

Теперь обратимся к указанной странице книги А. Тахо-Годи: «Следует заметить, что этот “подвиг воли” не сопровождался никакой специальной активностью, неизбежной адаптацией к правилам “игры”, принятым большей частью преуспевающей интеллигенции в советском обществе. Оправдывалась интереснейшая мысль М. М. Пришвина, писавшего в дневнике, только теперь (в 1997 г. — *Л. К.*) начинающем получать известность. Я уже упоминала об этой замечательной записи»[14]. Далее следует известный нам текст, а за ним: «Действительность требовала постоянной смены масок и приспособлений к ней, а Лосев сохранил свой, подлинный, неизменный лик. Он был личностью»[15] (Т-Г. 212).

Упоминание о предыдущем использовании этой записи заставляет поискать ее. Здесь (Т-Г. 139—140) описываются встречи автора и Лосева с Пришвиными, а затем рассказывается о погибшем в сталинской мясорубке Олеге Поле (друге В. Д. Пришвиной, монахе-имяславце), читавшем «Античный космос» Лосева, как следует из следственного дела «Истинно-православной церкви» о читавшем эту же книгу Пришвине, и заканчивается все той же цитатой из Дневника автора «Осударевой дороги».

---

[13] А вот запись самого Бибихина: 26.9.2003. «Мои записки о Лосеве. Во мне было сколько угодно мути, но всегда, в каждую минуту — готовая способность загореться, восторга. Без чего LW не терпел человека». В связи с прозрачными намеками А. А. Тахо-Годи на иезутизм издания В. Бибихина, отметим и неожиданный латинский шрифт в акрониме фамилии «LosseW» в позднейших записях. По-видимому, это символично.

[14] Предваряя дальнейшее, заметим, что и собственные слова А. А. Тахо-Годи с реальностью связаны так же, как и запись Пришвина в ее варианте.

[15] Далее ссылки на книгу — *А. Т хо-Годи*. Лосев. М., 1997 — даются: Т-Г. номер страницы.

[Содержание]

В таких контекстах, да еще в тетрадках ЖЗЛовской книги, разделенных жуткими лагерными фотографиями, у читателя не возникает никаких сомнений, что перед ними поразительно глубокая самооценка двух случайных осколков уничтоженной большевиками культуры.

В известном смысле это, конечно, так и никак иначе. Но, к сожалению, Пришвин написал далеко не только это. Не так давно эта потрясающая запись была опубликована в полном тексте Дневника Пришвина за 1937 год в таком виде: «17 ноября... Рассказ о карьере философа Л., который отбыл на канале 5 лет и восстановился в правах за разоблачение Деборина как идеалиста. И чем дальше человек от действительности — вот удивительная черта времени! — тем прочнее держится он, пример — я как писатель, Лосев как философ»[16].

Нет сомнений, что это заготовки к «канальскому» роману Пришвина, изуродовавшему всю его творческую жизнь после 1937 года[17]. Но и «канальский» роман, и «карьера» «философа Л.» мало соответствуют комментариям А. Тахо-Годи к сознательно оборванной записи друга Лосева, кстати, «открывшего» его только в 1930 году после выхода «Очерков античного символизма и мифологии», о чем есть соответствующая запись в дневнике писателя.

Таким образом, после отбытия наказания, Лосев, который до посадки успешно расправился сначала с т. н. «механистами» (и это мы попробуем показать), будучи на стороне диалектиков, теперь, после выхода на волю, «восстановился», разгромив вождя «диалектиков» академика Деборина уже с Митиным и Юдиным, объявившими себя настоящими диалектиками сталинской школы как раз после личной встречи со Сталиным! И это Пришвин называет «карьерой»! Впрочем, для кавалера нескольких советских

---

16 *М. Пришвин*. Дневники. 1936–1937. СПб., 2010. С. 795.

17 Подробнее см.: *Л. К цис.* Еще раз о пред- и послепосадочной судьбе А. Ф. Лосева // Русский Сборник. Т. XIII. М., 2013. С. 479.

орденов, ездившего на машине, предоставленной В. М. Молотовым (ссылки на Дневник не даем. Их по этому поводу слишком много), карьера Лосева и карьера Пришвина вполне сопоставимы.

Все было бы понятно еще, если бы эта «победа» одних догматиков над другими имела место в отвлеченных философских спорах двух школ старых идеалистов или марксистов. Но борьба и борьба партийная, и никакая другая, шла открыто, шла в контексте абсолютно марксистской материалистической философии, и шла — для кого-то на жизнь, а для кого-то и на смерть. Однако к 1937 году вся борьба 1929–1932 гг. уже давно закончилась. Неужели речь идет о признании доканальских заслуг «философа Л.»...

Но моральный аспект нас сейчас вообще не волнует. Только вот слова А. Тахо-Годи о «масках», которые надевал или не надевал Лосев, теперь звучат не так убедительно.

Более того, сейчас уже и адепты Лосева понимают, что публикация Дневника Пришвина навсегда похоронила прежнюю мифологию о жизни и деятельности того, кто «чудом» сохранил идеалы старой интеллигенции.

В Доме-музее Лосева новую ситуацию после того как все наши худшие предположения цитируемой полностью пришвинской записью подтвердились, оценили и среагировали на нее традиционно: сочинили нечто, не ссылаясь на нашу статью, которую мы только что привели. Пришлось нам в очередной раз отвечать Дому-музею[18] на это[19].

---

18 *С. Яковлев*. О некоторых отголосках дискуссии «механистов» и «диалектиков» в творчестве А. Ф. Лосева // А. Ф. Лосев. Творчество, традиции, интерпретации. М., 2014. С. 254–264. Это как раз составитель биохроники Лосева в указанном «Указателе» к 120-летию. Поэтому удивляться нечему.

19 *Л. К цис*. Из заметок читателя историко-философской литературы. I. О «диалектике лосевского мифа», взгляд из 2014 г. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2012/2014 гг.. М., 2015. С. 558–570.

В заметке о цитате из Пришвина мы сделали вывод о том, что предисловие к новоопубликованным «Диалектическим основам математики» (1936), подписанное В. М. Соколовой-Лосевой, где делается «диалектическая» попытка «примирить» «механистов» и «диалектиков» на почве специфической диалектико-математической логики, к тому же встав над ними в демиургической позе главного советского диалектика, и есть та работа по разгрому Деборина, которая восстановила «карьеру» Лосева[20]. Но этот же текст заставил нас задуматься о том, не Лосев ли стал создателем того кошмара советской философии, который не столько вслед за Гегелем, сколько за «Философскими тетрадями» Ленина, «Диалектикой природы» Ф. Энгельса и подобной премудростью, впервые опубликованной в 1924–1925 гг., привел к бесплодным спорам диалектика Э. Ильенкова, ненавистника «дуболектики» А. Зиновьева, гносеолога М. Мамардашвили и т. д. уже в 1950–1970-е гг., когда палач Ф. Константинов редактировал «Философскую энциклопедию» с участием Лосева, Аверинцева и т. д.

Тем интереснее, что эта терминология («диалектическая логика», интерес к «Материализму и эмпириокритицизму» и т. д.) встречается в записях В. Бибихина не один и не два раза, да еще в очень интересных контекстах, где Лосев постоянно ищет лазейки в марксизме для своих идей или, например, для их синтеза с марксизмом.

[20] Не забудем и то, что т. н. Математические рукописи Маркса появились как раз в 1933 году: *К. М ркс*. [Математические рукописи:] 1. Производные и символический дифференциальный коэффициент. 2. Дифференциал и дифференциальное исчисление. 3. Исторический очерк // Под знаменем марксизма. 1933. № 1. С. 15–73. Обращаем внимание на важную статью: *А. Н. Боголюбов*, *Н. М. Роженко*. Опыт «внедрения» диалектики в математику в конце 20-х — начале 30-х гг. // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 32–43; и на сборник: За поворот на фронте естествознания: Дискуссия на заседаниях президиума Ком. академии 23/XII — 1930 г. — 6/I — 1931. М.; Л., 1931. Впрочем, этот «опыт» мы будем изучать уже вместе с лосевской диалектикой математики.

Так Лосев говорит (важно, что не для официального редактора, а для близкого собеседника): «Греция, это идеи. Маркс говорит: “Идея, овладевшая массами, становится материальной силой”. Тут у Маркса чистый идеализм. Коммунизм считает себя материализмом, но велит все отдать ради идеи». И тут же примечание Бибихина к более полному рассуждению Лосева о типах культуры и о том, при капитализме и при социализме все будет держаться все равно на империализме, на римском начале любой современной государственности: «Все принимает. Но хочет знать суть, смысл; иметь то, о чем говорим. Авторитеты для него немцы конца 19 в.» (БВ. 17).

К этому примыкает запись 9.8.1970: «А что ты думаешь, Ленин ведь тоже только так и думает, что красота и добро одно и то же. У него тоже греческое понимание. В этом он совпадает с Достоевским, *кр сот сп сет мир*! Античность, конечно, остается непревзойденной. У античных здравый подход. Теперь рознятся все, каждый занят в своей области. А марксизм сейчас? Он тоже объединяет моральное и эстетическое. Все моральное эстетично. Эстетика без морали — разврат, а мораль без эстетики — скучища» (БВ. 23).

Здесь кратко заметим, что будь марксизм такой, не понадобилась бы многодесятилетняя работа М. А. Лившица (кстати, относившегося к Лосеву с симпатией) и Г. Лукача по созданию марксистской эстетики, которая, как мы понимаем, так и не создана до сих пор. Все-таки «Морального кодекса строителя коммунизма» даже для марксистской этики не хватает, а для эстетики нет и этого, так что в итоге — один «разврат».

Не забудем и то, что момент записи Бибихина — 100-летие вождя мирового пролетариата, юбилей, запомнившийся своим идиотизмом, идолопоклонством, ложью, да еще через два года после Праги-1968, и отвернувший от вождя даже сочувствующих.

11.9.1970 Лосев продолжал: «...У меня тоже целую жизнь горе: голова полна идей. А чтобы осуществить — надо было

бороться и драться до крови. При Сталине я замолчал. А сейчас я во многом могу осуществить свои идеи. Но в основном — не могу!» (БВ. 28).

Это очень тонкое замечание. Ведь именно при раннем Сталине Лосев и высказался, насколько было возможно, в 8 томах и в трех изъятых из типографии в момент ареста и был отправлен в лагерь за нарушение «общественного договора» с социализмом-сатанизмом, и, как мы знаем от Пришвина, восстановил «карьеру» на новом этапе развития единственно правильного Учения, хотя, в печатном смысле, и молча.

Впрочем, выходу некоторых томов просто помешала война...

А вот в период откровенной брежневской ресталинизации, хотя и не все, а что-то оказалось сказать возможно. Например, в «Проблеме символа и реалистическом искусстве» оценить символизм «Сталина-орла».

Есть у Бибихина и замечательный диалог с Лосевым на темы интересующей нас в данном случае диалектики: «Давая мне задание перевести с греческого, А. Ф. сказал, что я иногда делаю слишком по-своему. Например, у меня *сообр жение*. Надо *р змышление*. Так принято, а то смеяться будут. Хорошо, сказал я, но и у вас видно, например, что вы выводите диалектику от *р згов рив ть*, тогда как это просто то же. Что разбор, разграничение — не может быть... А даже если бы и так, не могу идти против всех... Так принято. И без того я слишком много говорю необычного. Многие даже удивляются, что так мне много удается говорить против всех. Но в конце концов я должен придерживаться общепринятого, а то никак не будут печатать...», и далее рассуждение о том, что мировой дух сейчас не для Лосева, и что он писал много, а главного не сказал. (БВ. 34).

Проблема печатания, публичной реализации, для исихаста-молчальника странная, для Лосева — основная.

И вот перед смертью уже Бибихин пишет, а не записывает за своим кумиром юности (приводим полностью ранее упомянутую запись): «16.8.2003. Для Азы Алибековны он про-

блема, большая малоподвижная машина, выдающая тома. Это уж его ответственность, какие, — важно, что на выходе они вот, как там восемь, так тут восемь, между ними еще восемь, стоят. Почему так мало. Потому что закрыли другие выходы и оставили только этот. — Мысль, т. е. бытие, хочет быть. Я не уверен, что настоящий Лосев другой» (БВ. 301).

И далее известные нам примеры из художественной прозы Лосева.

Вернемся в 1970-е.

Постепенно в разговорах все больше и больше собеседники приближаются к, скажем так, диалектике, но в самых разных контекстах. Однако основной контекст всех разговоров Лосева — это проблема печатания, понятно, в Советском Союзе.

Идем дальше. 12.3.1971 после рассуждений о гегелевском абсолютном духе и «Поэтике» Аристотеля в очень подробной, полустенографической записи читаем: «Организм у Аристотеля есть орудие души. Излагая, скажи: автор книги движется к этой идее... эта идея популярна в науке... Выводы после изложения можешь сделать какие угодно. Гегель гениально пишет, но все равно можешь сделать выводы: многого не хватает, многое не высказано. Там-то, в прошлом разделе, мы ясно говорили, что художественное произведение, произведение природы у Аристотеля на первом плане. Мейер кое-что тут даст. Как и Ленин. Очень много живого; но надо пойти дальше» (БВ. 41).

И далее развивается мысль о произведении и организме. А в целом, путем синонимических, а то и откровенно софистических переходов Лосев, с одной стороны, добивается того, чтобы во главе всего стояло «Самое само» с большой буквы, а сам текст был проходим для советских редакторов и цензоров. Однако подобная практика и искажает собственно историю философии (если считать, что Лосев именно ею занимался), и делает громадные тексты Лосева очень предсказуемыми и расцвечиваемыми только персональными выпадами то в адрес Возрождения, то в адрес ка-

ких-то конкретных мыслителей или социально-политических учений.

Поэтому не стоит удивляться резко критическому отношению к подобной деятельности многих вполне уважаемых лосевских современников. А в текстах А. Тахо-Годи им только «трижды анафема». Она на это имеет право, но оно для нас вовсе не обязательно. К тому же ведь не только Лосеву хотелось высказаться вслух. У его современников были ничуть не меньшие проблемы.

Наконец, в продолжение долгих разговоров об Аристотеле, о проблеме вероятного и неопровержимого, о топике Аристотеля[21], Лосев прямо переходит к проблеме «диалектической логики» Аристотеля.

Начав с древнего философа, Лосев явно переходит к своим сокровенным мыслям: «Диалектическая логика честная. Но не обязан же я все время говорить математически и логически точно. Наоборот, если ты софист или эристик, то, заранее зная, что получается ложный вывод, ты стараешься убедить в нем собеседника». Это характерная оговорка. Но далее последует «гегелевский» скачок от очевидной в предыдущем высказывании риторики непосредственно к диалектике, да еще и, как мы видели чуть выше, диалектической логике. «Аристотель риторику ставит высоко. Сюда же надо относить и диалектику, которая не говорит ни да, ни нет».

А через пару абзацев после рассуждений о том, что присяжные в суде, по мнению Лосева, дают вероятные выводы[22], и следует рассуждение о диалектической логике, осно-

---

[21] Эти рассуждения, записанные В. Бибихиным, поразительно напоминают рассуждения В. Асмуса в его «Очерках истории диалектики в новой философии» (2-е изд. М.; Л., 1930) или «Логике» (М., 1947), не говоря уже о позднем учебнике античной философии. Впрочем, масса высказываний об Асмусе как заполировавшем свои сокровенные и вполне грамотные мысли до полной их неразличимости с фоном разбросана по тексту бесед.

[22] Это далеко не всегда так. На примере оправдательного решения по делу о 100% и демонстративно совершившей преступление Вере Засулич,

ванной на вероятности. А 25.3.1975 года Лосев продолжает: «Я всю эту главу называю относительно-вероятностной логикой. Аподиктическая логика совсем другая, чем диалектическая. В формальной логике я могу сказать: все быки летают, я бык. Следовательно, я летаю. Здесь нет ничего правильного, но все — логически верно. Наоборот, диалектическая логика претендует на *м тери льность*[23]. Эта логика у Аристотеля развернута в «Топике». «Топику» как раз излагают очень мало. Не хотят разбираться в диалектической логике. Хотя Аристотель ее ставит на одну плоскость с абсолютной силлогистикой, разве что в топической логике допустима логическая неточность» (БВ. 50).

И тут, когда выясняется, что диалектическая логика претендует на материальность, мы, не боясь ошибиться, скажем, что она претендует на реализацию в материальном мире некоей реальной идеи (для Лосева — Бога и Имени в мире социалистического материализма, если марксизм,

---

присяжные, зная это, ее оправдали. Мысль Лосева верна только тогда, когда присяжные сначала должны установить (с вероятностью) факт события преступления, а затем, с вероятностью, далекой от 100%, решить: виновен ли обвиняемый в инкриминируемом ему деянии. Вообще говоря, присяжные не заняты определением вероятности, они судят по внутреннему убеждению. А решение суда — не абсолютная истина, а лишь то, что следует из представленных суду доказательств обвинением и защитой. Поэтому работа адвоката и прокурора в подобных процессах всегда предельно эмоциональна и риторична. Этот пример показывает строение лосевского текста по любому поводу. Его «честная диалектическая логика» очень во многом основана на убеждении собеседника в своей правоте, на подавлении его эрудицией, прекрасной риторикой вплоть да актерства и т. д. Поэтому В. Бибихин очень точно назвал его именно актером.

Ведь сам Лосев это все прекрасно знал и обсуждал 25.7.1971 вместе с «алогической зверской» эпохой дворян Ленина, Чичерина и т. д.: «Когда Трепов был в Одессе, одна эсерка убила его шестью выстрелами в грудь — раз, два, три, четыре, пять, шесть, и — ушла». Тут же В. Бибихин дает относительно верную справку о всем деле, но с вероятностью 100% говорит о ранении Трепова все-таки в Петербурге.

23 Выделено автором записей.

как мы видели, чистый идеализм). Недаром и А. А. Тахо-Годи называет рассуждения Лосева, что из «Диалектики мифа», что из Дополнений, которые мы в основном знаем из рук ИНФО ОГПУ, выводами диалектической логики. Логики, как мы уже поняли, риторической, актерской, убеждающей. Здесь совсем не далеко и просто до проповеди, до Веры.

Вообще говоря, разговоры Лосева постоянно крутятся около тем его старых книг 1920-х гг., вокруг рассуждений о «фашистском государстве» Платона, о тождестве коммунизма и фашизма, причем сейчас, после Второй мировой войны, он делает вид, что имеет в виду два вида одинаковых учения: советский коммунизм (социализм) и германский национал-социализм (БВ. 74–75).

Использует Лосев и терминологию 1920–1930-х гг., говоря о том, что Платон предписывает своим «плановым» государством хорошо нам знакомый механизм.

16.6.1971. Лосев уверенно говорит, что «Платон дошел до коммунизма. В требовании веры дошел до Евангелия; только христианину надо каяться и просить о спасении души, а у Платона — плясать и петь», и далее рассуждения о колхозной увертюре Хачатуряна и каком-то соцреалистическом спектакле МХАТа, и все это платонизм! (БВ. 79–80). В очередной раз Лосев говорит о том, что использует марксизм, что есть связь между экономическим и духовным, но что церковь не надстройка над социализмом (БВ. 106).

Не забывал Лосев и своих писаний 1930-х гг., которые, правда, не столько выходили в «Издании автора», сколько посылались по инстанциям. Так, в известном письме в цензуру Лосев гордился тем, что первый по-марксистски разгромил феноменологию как идеологию крупного банкового капитала. Понятно, что имелся в виду Г. Г. Шпет.

А 17.10.1971 в разгар застоя Лосев рассказывает своему молодому собеседнику: «Шпет идеалист, монархист, анархист. Он идет за Гуссерлем. Вам угодно знать, что такое ангел? Пожалуйста, мы вам дадим определение. Но вывод

о том, существует ли он, вы можете делать у себя дома. Махизм так запугал идеалистов» (БВ. 118)[24].

Нетрудно видеть, что здесь феноменологии противопоставляется как раз та «диалектическая логика» «аристотелевского типа», которая стремится к «материальности» ангела. Разумеется, за все приходилось платить: «10.12.1971. А при Сталине — так было просто невозможно. Никто не знает тех страданий, тех унижений и тех оплевываний, которые я претерпел» (БВ. 129).

Разумеется, это так. Но такова уже была «алогическая зверская эпоха». Но Лосева, друга и читателя Пришвина, мечтавшего о германо-русском синтезе, противостоящем синтезу англо-жидовскому[25], все время притягивает к себе Гитлер, причем применительно к русскому народу.

Когда-то давно, в 1996 году в самой первой статье о Дополнениях к «Диалектике мифа», мы предположили, что некоторые слова Сталина в тосте за русский народ восходят к размышлениям Лосева о русском народе как стаде баранов. Теперь же сам философ рассуждает 4.1.1972: «Гитлер: «Русский народ потому держит у себя советскую власть, что не имеет никаких потребностей». Раб *по созн нию.* Не мыслит иного положения. Механическое орудие. Не личность. Хотя мы, старые преподаватели, из кожи лезли вон, доказы-

---

24 Интересно, что современный исследователь увидел все это несколько иначе как раз в интересующем нас контексте: «Мехова Альбина Анатольевна. Философские дискуссии «механистов» и «диалектиков». Москва, 1991: Особое место отводится сопоставлению проблем, обсуждаемых в ходе дискуссий и разрабатываемых представителями других, немарксистских направлений отечественной философской мысли в те же годы (Г. Г. Шпетом, А. Ф. Лосевым), которое свидетельствует о единстве проблематики, об общности подходов в решении важных философских вопросов. В этих условиях самоизолированность дискуссий «механистов» и «диалектиков» еще более подчеркивает их эвристическую ограниченность» (С. 16). См.: Диссертации по гуманитарным наукам: http://cheloveknauka.com/filosofskie-diskussii-mehanistov-i-dialektikov-filosofiya-i-politika-1#ixzz4HJ5jpARR

25 *Л. К цис.* Михаил Пришвин: между Маршаком и Гитлером // Лехаим. 2012. № 2 (238).

вая, что рабы были личность, но ведь раб не ощущает себя как личность и даже потребностей не имеет» (БВ. 132).

Сюда просятся и «Беседы на Беломорстрое», которые, как и вся проза Лосева, при его жизни в актуальном обороте лосевской молодежи не состояла. И, главное, оценка советского государства как Государства Платона. Тогда, правда, Философом бы оказался Сталин, философами *митин лекс ндровюдинконст нтинов* и далее везде, солдатами-стражниками деятели НКВД, а рабами все остальные. Для Лосева в такой конструкции места нет, если его ему не предоставят названные Почетный и действительные члены АН СССР по философии. И за это место Лосев боролся до самого конца своих дней, независимо от того, что внутри него жила какая-то своя отдельная философия.

С конца 1973 года Лосев в разговорах с Бибихиным все чаще и чаще стал касаться своей философской судьбы, называя некоторых важных советских философских бонз: «Я сейчас пишу и более понятно, и логично, и вразумительно. Писал это мальчишка, едва кончивший университет. Мне не очень нравится сейчас там у меня схематизм, триады. Я Гегелем был начинен. (...) Я был молодым и не все мог проследить. “Очерки античного символизма” написаны уже более понятно. Еще более понятна “Диалектика мифа”; там много примеров, схематизма нет. Вообще я тогда стихийно и бурно развивался, писал все более понятно с каждой книгой. Потом сталинизм все прекратил. Меня сильно проработали в начале 30-х годов. Хотя договоры еще заключали. Договор на «Мифологию» был до начала войны. Тогда Юдин был начальством. Он дал указания: занимайтесь не античной философией, а мифологией. И я посвятил ей года три—четыре. Но началась война. Выдали мне 100% оклада, отредактировали. Если бы тогда нашлось с полгода времени, все было бы готово. Нет, прекратили»[26] (БВ. 209–211).

[26] Вот это и есть подтверждение наших слов о т. н. «не печатании». Кстати, этот же мотив о «богатом» Лосеве и его гонорарах есть и в письмах

«Сильно проработали» — означает для нас теперь — посадили после выпуска 8 книг в «издании автора». И это, при всей трагичности для конкретной личности А. Ф. Лосева, никак не объясняет тот факт, что разрешенные цензурой, откровенно православные и диалектически-амбивалентные книги философа выходили и выходили, пока их автор не нарушил какой-то фаустовский договор и не вставил туда нечто, известное властям, которые, в свою очередь, просто «попросили» этого не печатать. Пусть даже так, но если участник этой непростой сделки (разумеется, имея в виду пробить в печать и нечто свое сокровенное) нарушил договор, то почему не было для властей достаточно сделать с ним то, что было сделано на Беломорканале?

Почему и в организационном докладе Л. М. Кагановича, и в выступлении на партийном съезде В. Киршона, и в статье Горького в «Правде» и «Известиях» вслух и с цитатами обсуждался этот случай?

Проще всего сказать, что другого такого не было. И это так. Тем более оглашать скандал с автором очень трудных и специфических книг, выпущенных в стране, где не то что богословия, истории еще недавно не было в университетских программах. И вот после всего этого сам тов. Юдин заключает договоры с Лосевым, дает ему указания профессионального свойства, которые тот, на сей раз, строго выполняет до конца своих дней.

А вот второй постоянный участник всей истории М. Б. Митин: «25.5.1973 г. А. Ф. несколько раз переводил Ареопагита. Но в 1930 году, жили тогда еще с Валентиной Михайловной и стариками родителями в ее доме, вставлял куски в книгу “Диалектика мифа” уже после просмотра книги цензорами Главлита[27]. Арестовали, Валентину Михайловну тоже, при обыске все растащили, даже ко-

М. В. Юдиной с отказом от материальной помощи, которую уже после разрыва предлагал ей через третьих лиц Лосев.

[27] Ниже мы увидим из Дела Лосева, что это не совсем так.

[Содержание]

стюмы. И Дионисий Ареопагит в переводе был изъят при обыске. После освобождения пошел к Митину: вот, выпущен без судимости, полностью реабилитирован, перевод Ареопагитик не относится к политике, верните. — Да, говорит, перевод дело сложное... Придите через две недели. — Поспешите, говорю, ведь эти переводы не имеют отношения к моей личности, как бы не уничтожили. — Ладно. Прихожу через две недели. — Говорят, что не могут найти. — Как же так? — Приходите через неделю. Прихожу через неделю. — Представьте себе, что найти не могут.

Я был настолько энергичен, что в 30-е годы еще раз перевел. В 41-м году рукопись сгорела, когда бомба попала в дом, остались лишь слипшиеся страницы, которые я просил выбросить. Видно, Богу не угодно. Чтобы я переводил Ареопагита...» (БВ. 185).

Таким образом, тема посадки и выхода из лагеря, намеченная в оборванной до недавних пор записи Пришвина, открыто проскальзывает иногда в записях Бибихина, равно как и несколько странные взаимоотношения «последнего философа» с начальством советской философии.

Что-то здесь не так, и об этом надо думать.

Но пока закончим цитирование В. Бибихина: «Общий тон, когда А. Ф. говорит на эти темы — у меня чуть не сказалось — об этих древностях, — составляет безусловный исходный вывод о погиблости прекрасного начала века, о безвозвратной смерти его, происшедшей в тридцатые годы; и как давно уже переживший шок крушения, А. Ф. говорит о содержимом могил спокойно, отрешенно» (БВ. 248).

Разумеется, если считать, что разговор идет о Розанове или погибшем в 1937 г. о. Павле Флоренском, то это так. Речь идет и о Шестове (пусть и раннем), умершем в 1938 и т. д., но ведь очень многие жили и писали позже, до последних дней — Булгаков (1944), Бердяев (1948), Франк (1950), Лосский, посвятивший Лосеву главу в своей «Истории русской философии» и т. д.

Это означает, что для Лосева эпоха кончилась именно тогда, когда он сказал, а новые работы явно не поступали к нему в момент создания или напечатания.

7.5.1978 года Лосев в очередной раз объяснял Бибихину и своим гостям после выхода в Детгизе книги о Платоне свою тактику: «А. Ф. постепенно разгулялся. Он даже выпил прекрасного псоу из обкомовских подвалов Орджоникидзе, объявив, правда, что может пить разве что только как на пире во время чумы. “Есть упоение в бою и бездны мрачной на краю”, возгласил он, когда пил второй раз. Меня поразило, как его мучит воспоминание о 30-х годах. Я ведь был подлипала, говорил он снова, я ведь выходил на кафедру и говорил, что товарищи, никаких индоевропейских языков не существует, это реакционная теория об арийском племени. Лосев ведь был такой подлиза и верноподданный. А после своих выступлений плакал и каялся: что же это я говорил?[28]

— Но, Алексей Федорович, ваш тон всегда многозначительный: возможно слушателям западала другая мысль, что, может быть, все-таки эти индоевропейские общности есть?

Аза Алибековна быстро меня прервала, переведя разговор на кавказские сказки...», на разговор о З. Гамсахурдия, лингвисте Макаеве, Армянском католикосе и т. д.

Однако в другом месте Лосев говорил о заслугах академика Н. Я. Марра в догадке о конечном числе смысловых элементов языка и о базовости женского персонажа в мифологии. Вот слова Лосева: «Дети выучивают язык легко. Некоторые сохраняют эту способность в любом возрасте. Лингвист выучил еще один язык, как Моцарт сочинил сонату. Я знал двух таких полиглотов, Корша Федора Евгеньевича и Марра. Марр был большой авторитет. Он ослабел (Марр умер в 1934 г. — *Л. К.*), когда Сталин понял, что ру-

[28] Этих речей в печатном виде, нам, по крайней мере, видеть не приходилось.

[Содержание]

систику надо поддерживать (это уже много лет после смерти Марра. — *Л. К.*). В многих случаях Марр был провидцем. Новое у него — список исходных корней. И идея матриархата. Земля, Небо, Уран по Марру — одно женское существо. *Земля* по Марру то же слово, что немецкое Himmel, небо» (БВ. 10).

В сущности, ситуация Лосева, если мыслить в рамках его «честной логики», вполне допускала надстройку его мифологии и символизма над марровской четырехчленной конструкцией, где никакого индоевропеизма не было, а квазимарксизм был. Очень близко к этому поступала, например, О. М. Фрейденберг. И это совсем не обязательно конъюнктура...[29]

Лосев, и не только в письме в цензуру, гордился тем, что в одиночку проработал всю античность в марксистском духе, а тут и «материалист», «марксистский лингвист» Марр, официально поддерживаемый властями, неожиданно оказывается в масть лосевской мифологии.

19.1.1973 года Лосев объединяет обе темы одновременно с любимой темой русского народа, к которому он относится «с ненавистью, как к разведенной жене»: «От всего осталась *ерунд* на постном масле. Что сделается, то и сделается, а думать об этом... Поэтому все инакомыслящие и правомыслящие мне все равно.

— А церковь?

Моя церковь внутрь ушла. Я свое дело сделал, делайте вы теперь свое дело, кто помоложе. Я вынес весь сталинизм, с первой секунды до последней на своих плечах. Каждую лекцию начинал и кончал цитатами о Сталине».

К этому месту Бибихин дает поразительное примечание: «В доме Лосева я видел старые тетради с хвалебными посланиями Сталину на древнегреческом языке».

[29] См. документированную, но очень неквалифицированную в области лингвистики и антропологии книгу, где, кстати, многократно упоминается и Лосев с указанием его связей с Марром: *Б. Илиз ров*. Почетный академик Сталин и академик Марр. М., 2012.

Цитируем дальше: «Участвовал в кружках, общественником был, агитировал. Все за Марра — и я за Марра. А потом осуждал марризм, а то не останешься профессором. Но я думал, что если в концлагерь, то я буду еще меньше иметь... А сейчас — мне все равно. Нация доносчиков, будете доносчиками или нет — мне все равно. Вынес весь сталинизм как представитель гуманитарных наук. Это не то что физики или математики, которые цинично поплевывали» (БВ. 173). Именно эти слова вспомнил Бибихин в своих предсмертных записках.

Здесь есть о чем подумать вне рамок этой статьи. В том числе и о процессе деформации личности философа в условиях подобной ломки, тем более, что Лосев не раз говорил, что заставлял себя говорить о Сталине—Ленине с убеждением, чтобы комар носу не подточил. Но были темы погромов, которые точно к мифологии античности не относились, а громить приходилось. И Лосев об этом помнил: «7.2.1975. Наша идеология очень трудно отходит от плоского материализма. Тут действует разъяренность, невежество, внушение, колдовство, шарлатанство. С опозданием признали генетику — и Лысенко сидит в сраме и позоре. Так в медицине допустили наконец иглоукалывание, медовое лечение. А все старые врачи были воспитаны на химии. Генетики, старые профессора погибали, получали инфаркты, инсульты от невыносимой жизни. Я помню еще как громили вейсманизм-морганизм. И я громил. Заставляли. Я уж там выворачивался, говорил так, чтобы не очень. Главное, прорабатываешь неизвестно что. Но иначе не удержаться» (БВ. 223–224).

Практику этого «удержания» Лосев описал очень выразительно. И теперь, когда мы видим не отредактированные в рамках позднейшего мифа лосевской биографии, а реальные авторские описания этих жутких лет, становится тем более необходимо вставить их в контекст тех документов, которые стали известны в самое последнее время. Мы имеем в виду и отрывки из дела В. М. Соколовой-Лосевой

и самого А. Ф. Лосева, частично опубликованные А. А. Тахо-Годи, и тот том переписки, который мы уже упоминали, и документы тайной церковной жизни и переписки, в которых принимали участие супруги Лосевы перед самой посадкой, которые стали известны и вовсе уже в 2000–2010-е гг. Однако тот же период стал временем выхода в свет 8 книг Лосева в «Издании автора», которые ни по типу издания, ни по содержанию аналогов в тогдашнем СССР не имели.

К тому же, контекст лосевского дела теперь обширно дополняется материалами других дел против старой интеллигенции, равно как и материалами о том, что именно было доступно «соответствующим органам» из тайной жизни и переписки интересующего нас круга. Уже сейчас можно сказать, что доступно ГПУ или ОГПУ было много, если не все. Но почему же такое знание не помешало ни выпуску книг Лосева, ни последующему восстановлению его «карьеры», почему ему было позволено громить (где, кроме ненапечатанной диалектики математики?) академика-диалектика Деборина, который и сам восхвалял Марра, и впоследствии представлял в академики патрона Лосева «Мрак Борисыча» Митина?

И совсем уже интересно: а что было бы, не вставь Лосев свои запретные, но известные власти куски в «Диалектику мифа» и выйди она вместе с еще тремя изъятыми уже в типографии новыми книгами Лосева, которые составили бы уже «одиннадцатикнижие»?

Все эти вопросы требуют ответа на основании новых и В. Бибихину неизвестных источников. Заметим, что и наша статья 1996 года о сенсационной справке с описанием «Дополнений к “Диалектике мифа”» вышла, естественно, при жизни В. Бибихина, с которым нам общаться, к сожалению, не пришлось, и после ухода А. В. Михайлова, разговоры с которым прекратились за год до этих событий в связи с его трагически ранним уходом из жизни. А вот С. С. Аверинцев, с которым нам пришлось общаться достаточно долго, никогда этот вопрос не затрагивал. Сегодня

придется работать уже и без него. М. Л. Гаспаров же, напротив, нас в личных беседах поддержал.

На этом, говоря его словами, «чтение и перечтение» старой книги В. Бибихина мы заканчиваем. Впереди чтение новых книг, статей и документов вкупе с перечтением «Лосева» А. А. Тахо-Годи.

И не просто с перечтением, а с попыткой ответа на вопросы, поставленные в книге покойного В. Бибихина, которые мы приводили выше.

II

Рассказ о жизни Лосева, как теперь ясно, совершенно невозможно вести в каком-то одном плане. Ни чистое и изолированное описание его философии и внутренней жизни только на основе его трудов самого разного рода, ни исследование его открытых контактов с сильными мира сего, выразившихся в госпремиии и т. д., ни даже внешнее описание жизни Лосева-христианина само по себе ничего не дает по отдельности. Однако объединение этих планов, поиски точек их пересечения становятся возможными сегодня, когда открываются не только материалы уголовного дела Лосевых, но и засекреченные документы ОГПУ, в которых отражается и подпольная деятельность Лосева — борца за антисергианскую Церковь, и выявляются материалы о том, что знали или могли знать об этом доблестные сотрудники плаща и кинжала.

Сегодня такая возможность появилась, благодаря активной работе исследователей, связанных с Православным Свято-Тихоновским университетом, где вышла важнейшая работа на самую важную в нашем случае тему «Голоса из России: очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР»[30] и дополненная

[30] *О. Косик*. Голоса из России: очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М., 2011. (Далее — Кос. номер страницы.)

массой публикаций в Вестнике этого университета в серии исследований по церковной истории.

Книга Ольги Косик являет собой не очень частый пример тщательной разработки одной, кажущейся камерной темы, которая, однако, не всегда по воле автора, оказывается той последней частичкой, которая вызывает процесс мгновенной кристаллизации большого объема сведений и материалов, собранных многими учеными за последние 20 лет и остававшихся разрозненными все это время. Книга эта отвечает на ряд вопросов, связанных с однотипными претензиями к русским религиозным философам, деятелям культуры, политикам, которых обвиняли в т. н. связях с заграницей, с одной стороны, и с судьбой тех зарубежных русских деятелей, которые искали и находили, как им казалось, связи в Советском Союзе, позволяющие узнать правду о положении верующих в СССР. Чего здесь только нет: и самообольщение, и чекистский обман, и самообман, и т. д.

Всему этому и посвящена предельно насыщенная работа О. Косик. И вдруг в ней мы обнаруживаем, как и в предыдущем случае, цитату из книги А. А. Тахо-Годи «Лосев», и цитату предельно важную: «В книге А. А. Тахо-Годи “Лосев” проливается свет на эти события. Она пишет: “В допросе Н. Н. Андреевой появился и некий, судя по костюму, иностранец по фамилии Бернстрем, который приезжал к Андреевым от Новоселова, и ему были якобы переданы бумаги для информации за границу, но, видимо, туда не успели попасть (15/IV-1931, л. 267). Этот загадочный иностранец, как я обнаружила, носит другую фамилию, и вовсе он не иностранец, это общий знакомый В. Д. Пришвиной и Олега Поля. Зовут его М. М. Бренстед» (Кос. 179).

Священник Александр Советов на допросе 9 декабря 1930 г. говорил: «Относительно связей нашей организации с заграницей у меня нет сколько-нибудь связного представления. Но один случай мне хорошо запомнился. В один из будних дней в церкви Воскресения на крови к священнику Сергию Боголюбову обратился средних лет (лет 30–35) человек,

блондин среднего роста, скорее полный, назвавшийся духовным сыном отца Измаила, московского священника; он заявил, что будучи заграничным подданным, предлагает свои услуги по части каких-либо сообщений и отвоза документов, что он может сделать через консульство или через миссию (Норвежскую или Датскую). Боголюбов направил его ко мне. Я сказал ему, что у нас нет ничего для передачи. Я говорил с Натальей Николаевной Андреевой относительно этого случая. Откровенно говоря, я боялся, что это агент ГПУ. Она меня успокаивала, рассказав, что у мужа ее Федора Андреева был действительно знакомый иностранец, духовный сын священника Измаила; священник Измаил нашей же организации, но в Москве. Этот иностранец или его родственник, по ее словам, служил в Пулковской обсерватории» (Кос. 179).

И далее О. Косик приводит важнейший документ из РГАЛИ, письмо названного «астронома», оказавшегося Михаилом Михайловичем Бренстедом. В этом письме он и сообщает о том, что встречался и с Лосевыми (впоследствии арестованными), и с Григорием Рачинским, и с Андреем Белым, и с о. Сергеем Мечовым и т. д., тут же и сообщение о перевозке за рубеж сотен, если не тысяч страниц документов о преследованиях Церкви.

В той же книге мы можем прочесть о том, что Новоселов (священномученик, корреспондент и А. Ф. Лосева, и о. Павла Флоренского) рассказал следователям о проф. Марковиче. Ботанике и тайном монахе, который отвез некоторые материалы в Палестину во время своего туда визита.

Далее О. Косик приводит показание А. Ф. Лосева такого содержания: «Относительно связей с заграницей могу показать следующее: от Новоселова я узнал, что у него был знакомый профессор ботаник Маркович, который был в длительной заграничной командировке. Новоселов, как будто (с его слов) — информирован был о том, что заграницей декларация митрополита Сергия об отношении к совласти расколола церковь на большую, согласную с ним более или

менее сторону и сторону небольшую численно, но состоящую из наиболее авторитетных церковников». Новоселов говорил, что Маркович видел за границей видных деятелей и беседовал с ними!» (Кос. 184).

В итоге в начале 1932 года Маркович был арестован, а в марте приговорен к 10 годам лагерей. Пытался облегчить его участь Н. И. Вавилов, но затем во время войны престарелый монах оказался на оккупированной территории, после освобождения был сослан на восток, где и умер. Но куда интереснее то, что рассказывает О. Косик о деятельности М. М. Бренстеда в том самом 1931 году, когда идут посадки многих корреспондентов и знакомых Лосева, а сам он сидит в тюрьме. Этот «иностранец» активно печатается за границей под псевдонимом «М. М. Артемьев»! Более того, он вступает в организацию Младороссов, которая вне всяких сомнений хотела привить военно-имперскую ветвь к советскому дичку и имела вполне прямые контакты с органами. В 1936 г. Бренстедт уже просто сотрудник советской разведки. Затем участник Сопротивления, журналист газет типа «Советский патриот» и, наконец, советский персональный пенсионер. Все это можно найти в книге О. Косик (Кос. 186–193).

Однако давным-давно, в 1998 году, артемьевский доклад «Тайная подпольная литература в Советской России» 1930 г. из чикагского журнала мистических анархистов «Рассвет» был опубликован известным исследователем этого направления подпольной мысли в СССР А. Никитиным, который впоследствии опубликовал целиком и многотомное дело этих людей.

Теперь, когда мы уже точно знаем, с кем и как из круга православного антисергианского подполья встречался Брендстед, процитируем небольшой отрывок из нашей статьи 1999 г., где давалась оценка этого текста «Артемьева»: «Пока же обратимся к еще одному не самому популярному и известному источнику. Это статья из газеты мистических анархистов “Рассвет”, подписанная Михаил Артемьев. Ав-

тор, по его словам, за несколько лет сумел ознакомиться со многими тайными архивами, связанными с подпольной духовной жизнью в Советской России конца 20-х гг. Наше внимание привлекли два отрывка из этой статьи — один касается ситуации религиозного подполья: “Если бы не ответственность за судьбу оставшихся там, в России, то здесь можно было бы привести ряд блестящих имен из самых разнообразных лагерей старой русской интеллигенции, «ударившихся» в философию истории, о которой они ранее даже не мечтали. Тут и кающиеся социалисты, ищущие «смысл истории» в... метафизике общества и зовущие к забытой «религии» Мережковского, к его «неохристианству» и соборной общественности, тут и анархисты, пишущие «мистику истории», тут и бывший видный кадет, (...) тут и антропософы, углубляющие Штейнера и копирующие в реставрационных целях идеал «Государства» Платона, тут и ученые с именем и без имени, вещающие о диктатуре аристократии мысли, тут и музыканты, зовущие уйти от цивилизации на стезю странничества в горы или в пустыню, тут и церковники, выпускающие многотомные сочинения по апокалиптике истории, тут даже и бывшие коммунисты, каким-то образом додумавшиеся до «онтологии» революции и открывающие ее внутренний смысл в теологических обоснованиях антисемитизма и т. д.” [Следовала ссылка на работы А. Никитина. — *Л. К.*][31]. Кое в чем здесь можно узнать, похоже, и Лосева. А сам текст (кстати, автору был доступен и т. н. кавказский архив, и документы по анти-сергианскому движению) похоже, сознательно запутан, чтобы не повредить людям в России, даже не называя их имена»[32].

---

[31] *М. Артемьев*. Подпольная литература в советской России (1930). Цит. по: *А. Никитин*. Мистические ордена в культурной жизни Советской России. Прил. I // Russian Studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры. СПб., 1995. Т. I. № 4. С. 241–249.

[32] *Л. К цис*. А. Ф. Лосев. В. С. Соловьев. М. Горький. Ретроспективный взгляд из 1999 года // Логос. М., 1999. № 4 (14).

Итак, давняя оценка ситуации была предельно верна. Хотя, разумеется, теперь «гуманизм» Брендстеда заслуживает несколько иной оценки. Скажем так, он это все проделал из оперативных соображений, чтобы сразу не раскрыться как советский агент.

Остается сделать и еще одно предположение, которое теперь придется доказать. На наш взгляд, деятельность Артемьева-Брендстеда просто продолжала то, что было начато знаменитым «Трестом», которым ВЧК ввело в заблуждение лидеров крайне правой и центристской эмиграции. Теперь настала очередь «церковного Треста».

Вновь обратимся к цитатам из дела Лосева, приведенным А. А. Тахо-Годи. В данном случае нас интересует система шифровки, которую использовали в близком Лосеву кругу: «А чего стоили, наконец, наивные шифровки при переписке с Ленинградом, где вместо “Лосев” писали “профессор”, где “Новоселов” был “дядей” или “гостьинькой”, ГПУ именовалось “Глафирой Петровной”, “заболеть” означало попасть под арест, а измена обозначалась как “переход в другой трест”, “харьковский гостинец” означал какую-нибудь бумагу по церковному вопросу, “попурри” из фрагментов означало новое сочинение Новоселова» (21/VII-1930, л. 222). Вот пример шифрованной новоселовской телеграммы: «Сообщите дедушка ослабел переехал в Сокольники неужели с согласия Симы. Очень беспокоимся Федя». Это, оказывается, «митрополит Агафангел склонялся на сторону Сергия, а епископ Серафим Угличский уговаривал его отложиться» (Т-Г. 116).

Это не такие простые, хотя, разумеется, известные ГПУ шифры, и даже, как показывает случай с евразийцами, и разработаны они рыцарями плаща и кинжала с холодной головой и чистыми руками.

Но сначала еще примеры из книги О. Косик, имеющие прямое отношение к А. Ф. Лосеву, не из следственных документов, однако, на ту же самую тему: «Теме отношения оппозиционеров к московским священнослужителям,

не принявшим декларации, но и не объявившим открыто о своем отходе, посвящен неподписанный документ сборника под названием “Письмо к «печальнику» о Церкви Христовой” (от 1 февраля 1928 г.). В этом письме, в частности имеется фрагмент о том, что некий “непоминающий” иерей (имеется в виду протоиерей Сергей Мечев), показавший себя “столпом”, бывал у Митрополита Сергия. “...Возмутительнее всего, — пишет автор, — что этот же иерей находится в близких отношениях с преос[вященным] Серафимом, еп[ископом] Угличским, и что последний будучи в Москве, даже был у сего иерея» (Кос. 175).

Архиепископ Серафим Угличский был, как известно, одним из лидеров оппозиции митрополиту Сергию, однако М. А. Новоселов считал его недостаточно принципиальным и способным на компромисс. Поэтому в письме к Лосевым появляется такая фраза: «В письме Ал[ексея Федоровича] есть “нецензурное” место — об арх[иепископе] Сераф[име]. Совершенно невозможно распространять служи, что он был у Ножичкина. Это криминал, за к[ото]рый может быть привлечен к ответственности архиепископ Серафим. Посему вычеркните в своем экземпляре это место. При чтении Ножичкину я сохраню его, но распространять экземпляры с этим сообщением недопустимо!». Благодаря этому письму можно атрибутировать «Письмо к “печальнику” о Церкви Христовой — оно написано А. Ф. Лосевым» (Кос. С. 175).

Теперь еще один пример совсем из другого мира. Это переписка П. Сувчинского и Н. С. Трубецкого касательно контактов с советским торгпредом Пятаковым: «Например, в письме от 1 декабря 1927 года Трубецкой прямо удерживал Сувчинского от конкретной публикации: “Особенно несвоевременна она именно сейчас, когда Ваше свидание с «гривенниковым» как будто открывает новые перспективы...”»[33].

[33] См. подробно: *М. Колеров*. О любви евразийства к СССР: письмо Л. П. Карсавина к Г. Л. Пятакову (1927) // Русский Сборник. Исследования по истории России. Т. XIV. М., 2013. С. 419–420.

Нетрудно видеть, что и переписка пронизанных агентами НКВД евразийцев, и находящихся в ужасных советских условиях антисергианцев (которых точно так же «пасло» ГПУ, как мы теперь знаем из истории «М. М. Артемьева») строилась по одному и тому же типу шифра, придуманному, как мы показали в другом месте, в одной и той же «Глафире Петровне».

Отличить «трест» антисергианцев, указующий на чекистский «Трест», к этому времени благополучно закрытый, от «мануфактуры» евразийцев с их нефтетрестами и конкуренциями можно только при очень большом желании. А уж «Мечева-Ножичкова» от «Пятакова-Гривенникова» и т. д. отличить не удастся даже самым упорным[34]. И, похоже, это можно доказать уже сейчас с наличными на сегодня материалами.

Обращает на себя внимание интересный шифр «харьковский гостинец». В указанном контексте он даже более диагностичен, чем «трест»[35].

---

[34] А вот и еще один замечательный пример того же рода из показаний 1945 года как раз по поводу «Треста» и чекистского провокатора Лангового: «Находясь в гостинице, в тот же вечер Ланговой познакомил меня с двумя своими помощниками по антисоветской работе в организации “Евразийское движение”, с моряком “Озеровым” и служащим одного из московских кооперативов Ткачевым». С учетом того, что в трестовской шифровальной технике их деятельность называлась «мануфактура», похоже, что и «Ткачев» имеет к этому прямое отношение (*М. Соколов*. Евразиец пишет письмо генералиссимусу (По материалам следственного дела П. Н. Савицкого) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2012–2014. М., 2015. С. 514).

[35] Структура «псевдонимов» евразийцев и их происхождение из терминологии ЛЕФа и Литературного центра конструктивистов с указанием некоторых путей их внедрения в евразийскую среду см. в нашей работе: *Л. К цис*. Из жизни интеллигентов советской эпохи: А. Габричевский как «агент» Н. Трубецкого // Исторический вестник. Т. 9. М., 2014. С. 214–230. Проблема пронизанности агентами ГПУ не только левых евразийцев, но и сверхправого «Братства Святой Софии» рассматривается нами специально в: *Л. К цис*. Роман Ильи Зданевича «Философия» как Философия (А. В. Карташев, о. Сергий Булгаков, А. Ф. Лосев

«Харьковский гостинец», однако, был вовсе «не какой-нибудь бумагой по церковному вопросу». И мы не верим, что А. А. Тахо-Годи и ее сотрудники этого не знают.

Все псевдонимы и топонимы, используемые в шифрах, имели, не исключаем, что для не всегда предельно грамотных ГПУшников, и поясняющее значение, чтобы в случае получения агентурным путем писем, брошюр, записей разговоров и т.д. было легче отправлять их по надлежащему адресу, и, в случае использования разрабатываемым персонажем, для подтверждения его вербовки либо вербовки им кого-то из интересующих органы людей.

Ниже мы выскажем и еще некоторые соображения на этот счет, а пока попробуем понять, как сочетается «ослабевший дедушка» (митрополит Ярославский и Угличский Агафангел) с «бумагами по церковному вопросу». Вот, например, такая довольно обширная цитата из показаний курьера украинских православных антисергианцев, посылавше-

---

и др.) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2010–2011. М., 2014. С. 363–404. Попытку, как и в случае с Лосевым, не опровергнуть, а замолчать и обойти наши работы на указанную тему, уводя читателя от неприятных выводов, см.: *С. Кудрявцев*. Заумник в Царьграде. Итоги и дни путешествия И. М. Зданевича в Константинополь в 1920–1921 годах. М., 2016. Наш ответ: *Л. К цис*. Заметки читателя историко-(анти)философской литературы IV. Илья Зданевич («Философия») и антифилософия С. В. Кудрявцева (См. в настоящем выпуске «Исследований по истории русской мысли»). О трагических судьбах современников и соратников Лосева по ГАХНу, пострадавших за подобную переписку, см.: *Л. К цис*. Из заметок читателя историко-философской литературы: Лосев, Мазе, евразийство, ГАХН. III. С. Н. Трубецкой — Евразийство — Б. И. Ярхо // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2012–2014. С. 580–583. Эти наши работы мы приводим, с одной стороны, для демонстрации давно разрабатываемой нами методологии работы с подобными источниками и проблематикой, а с другой — для демонстрации параллелизма в поведении и леваков-авангардистов, и православных филологов-классиков в ситуациях, когда что-то в жизни их кумиров не укладывается в их ставшею уже «абсолютной» «Мифологику лосевского мифа».

[Содержание]

го материалы и в Москву, и за границу[36]: «Можно сказать, что этот период — лето 1925 г. — был периодом наибольшего влияния Всеукраинского центра во главе с Делиевым на церковную жизнь Украины, он же являлся и периодом группировки церковных сил Украины вокруг этого центра и консолидации их. Одновременно было достигнуто, как будто, и полное единомыслие с центром Всесоюзным в Москве. Осенью 1925 г. в Москву из Ташкента вернулся из ссылки митрополит Михаил Ермаков, несколько позже зимой был освобожден и выслан в Харьков Кармазин[37], и одновременно в Харькове оказались собранными и связанными подпиской о невыезде Шипулин, Панкеев, Гагалюк, Адриашенко, Цедрик, Дьяков. Из Киева в это же время, кажется, был выслан Молчановский. В связи со всем этим агитация на Украине резко изменилась».

И далее мы начинаем получать сведения о прямых контактах между деятелями Церкви и ГПУ: «Это сказалось прежде всего в том, что Кармазин, выйдя из тюрьмы и получивши отказ Делиева передать ему обратно дела управления, намекнул, а затем и прямо сказал, что Делиев ведет своекорыстную политику, не заслуживает больше доверия и может быть заподозрен в контакте с ГПУ. Одновременно Делиев, обвиняя Кармазина, Куминского, Линчевского и др. в неправильной линии поведения и каком-то предательстве, послал в Москву Шуварскую А. В. с секретным письмом к Ермакову. Поездка Шуварской была настоль-

[36] Не будем пояснять здесь названные имена, все они комментируются при публикации цитируемого источника в: *А. М зырин, О. Косик, А. Сухоруков.* Церковная жизнь эпохи гонений глазами тайного курьера украинских епископов: следственные показания Г. А. Косткевича, 1931 // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История русской Православной Церкви. № 38, 39. М., 2011. Эта обширная публикация является прекрасным дополнением к разбираемой монографии О. Косик, изданной тем же ПСТГУ. Мы цитируем здесь и указываем страницы по № 39.

[37] Там же. С. 93–94.

ко конспиративна, что Делиев просил меня достать ей для этого документы моей матери или тетки, чтобы она могла ехать не под своей фамилией, в чем я, однако, отказал ему. Смысл этого секретного письма Делиева Ермакову сводился к тому, что Делиев стремится возбудить недоверие Ермакова к тем, находящимся в Москве лицам, членам центра, с которыми до сих пор он работал вместе и уговаривал его приезжать в Киев и здесь на месте решать все дела, уклончиво ссылаясь на какие-то обещания Карева (ГПУ) и заверяя Ермакова в своей преданности ему».

Итак, мы получили однозначные сведения о том, что ГПУ играло свою игру на самом высоком церковном уровне. Между тем автор этих слов не пошел на поводу у Делиева и Ко, оставшись верен своим убеждениям. Именно поэтому его оценка роли Харькова на Украине и в СССР в целом представляет для нас первостепенный интерес: «Итак, изменение ситуации на Украине свелось к тому, что под влиянием Кармазина жившие в Харькове епископы стали с недоверием относиться к Делиеву, равно как и остальные киевские епископы. Роль Делиева как главы всеукраинского центра сошла на нет. Центр переместился в Харьков и с зимы 1925–1926 гг. он состоял из епископской коллегии... Центр этот ... фактически руководил всей церковной жизнью Украины, направляя ее, а в ряде случаев играл и первенствующую роль во всесоюзном масштабе».

После ареста митрополита Петра патриаршим местоблюстителем стал митрополит Сергий, который тогда занимал, судя по документам, вполне антисоветскую позицию. Его-то и поддержал т. н. «центр».

И тут мы остановимся, чтобы привести еще один пример т. н. шифров-псевдонимов, указанных в цитируемом документе. В данном случае, это «Пискановский», имевший псевдонимы для переписки «Пискун» и, соответственно, «Пожарный», т. е. гудящий при подъезде к месту пожара. В первом случае псевдоним носит уже какой-то то ли дет-

ский, то ли уголовный характер, в отличие от слегка «переносного» второго. Но тип игры от этого не меняется.

С учетом того, что и в России, и на Украине шла активная борьба сторонников легализации Церкви безбожным государством с теми, кто категорически отказывался от этого, сторонники жесткой линии делали ставку на Сергия, проведя даже, правда, не до конца, сбор подписей за избрание Патриарха (что интересно, не Сергия!). Это было напрямую связано с той самой телеграммой «дедушка ослабел», которую привела А. А. Тахо-Годи без даты и других сведений как раз после «харьковских подарков».

А вот суть дела и содержание «подарков»: «Литература эта состояла из анонимных обращений, посланий, открытых писем, а также из посланий митрополита Сергия и его переписки с лидерами ВВЦС (примиренцев с Советской властью. — *Л. К.*). Содержание ее и цель сводились к дискредитации ВВЦС и к достижению, таким образом, всеобщей поддержки митрополита Сергия, к чему стремилась организация по политическим мотивам. (...) В апреле же 1925 г. повторились явления аналогичные в связи с выступлением митрополита Агафангела и новым спором его из-за власти с митрополитом Сергием. Всеукраинский центр организации (...) получил сведения, что у митрополита Агафангела было свидание с Тучковым (ГПУ), в результате коего и последовало опубликование послания митрополита Агафангела и его возвращение из ссылки. Подозревая митрополита Агафангела в стремлении идти на соглашение с Советской властью, организация, очевидно, увидела в его лице снова опасность для проведения контрреволюционной линии в церковной жизни, которую она все время осуществляла, и поэтому вновь, как и при ВВЦС, Всеукраинский центр взял на себя инициативу поддержать митрополита Сергия в борьбе с митрополитом Агафангелом».

Соответствующие письма были посланы в Ярославль и Нижний Новгород по местам пребывания митрополитов. Автор этого текста приписывает заслугу отстранения ми-

трополита Агафангела от руководства полностью активности украинского центра. Оценка этих сведений в нашу задачу сейчас не входит. Для нас это лишь расшифровка так легкомысленно проброшенных «харьковских подарков».

В целом весь этот документ носит откровенно анти-Сергиевский характер, доказывая раз за разом неискренность Сергия. Сравним теперь два текста.

1. «Я считаю, что митрополит Сергий в своей политике по отношению к советской власти не искренен, и по отношению к власти, и по отношению к церкви не искренен. По отношению к власти он неискренен тем, что заверяет ее в лояльности всей церкви, в то время как в ПЦ есть еще много элементов, относящихся к власти антисоветски. По отношению к церкви неискренность заключается в том. что церковь не получает никакого облегчения в ее тяжелом положении» (17 июля 1930 г.).

2. «Из бесед с Дьяковым я узнал, что организация не перестала существовать, а лишь изменила тактику ввиду того, что прежняя линия непримиримости оказалась несостоятельной, что ее никто не поддерживал и наступал развал в церковной жизни. Новая же тактика «легализации», сущность коей сводится к двойственности политики, имеет задачей добиться от Советской власти ценой неискренних деклараций свободы легального существования, освобождения ссыльных и пр., с тем что по существу отношение к Советской власти и политика должны остаться прежней».

В первом случае это показания А. Ф. Лосева 1930, а во втором — Косткевича 1931 г. Кроме всего прочего, Косткевич сообщил, что легализация 1928 г. и соответствующие декларации были продиктованы украинским иерархам вновь Кариным (ГПУ)[38].

На этом фоне особый смысл приобретают слова А. Ф. Лосева из письма В. М. Соколовой-Лосевой, которые приводит А. А. Тахо-Годи: «В результате Лосев поставил следова-

[38] *А. М зырин, О. Косик, А. Сухоруков*. Церковная жизнь... С. 106.

телей перед единственно приемлемой для него антиномией "отрицание Сергия и советская лояльность". "Что же, — значит диалектика", сказал на это следователь Казанский. "Да, — сказал я, — и притом выгодная для вас и для меня"» (Т-Г. 158).

Однако примерно это мы находим и в Справке о дополнениях к «Диалектике мифа», где Лосев называет церковь так: «Существовал даже православный Патриарх Тихон, покаявшийся перед большевиками в своей антисоветской деятельности, и благополучно здравствует и доселе митрополит Сергий, который — вполне в ногу с пролетариатом — в специальном послании объявляет советские "радости" церковными "радостями". В этих исторических фарсах, мелодрамах, а зачастую и подлинных трагедиях, кроме ли трусости, пустоты и всяких немощных дерзостей, кроется подлинная диалектическая необходимость, ибо и всякая ложь, всякая трусость исторически может осуществиться только как диалектическое состояние»[39].

В этом контексте слова Лосева и его формула «легализации» выглядят существенно иначе, чем без этого, вне тюремного контекста.

Более того, на фоне всего сказанного про взаимоотношения между т. н. «украинским» и «всесоюзным» центрами, напрямую связанными с заграницей, что мы видели из работ О. Косик, особое значение обретает, к сожалению, неизвестное нам заявление, о котором читаем в книге «Лосев»: «Следствие завершалось к сентябрю, и все ждали вынесения приговора. После приговора[40] (5 лет лагерей) разрешили 22 сентября свидание со стариками-родителями. А с мужем (!? — *Л. К.*) не дали, хотя писала Валентина Михайловна заявление в Секретный отдел ОГПУ

[39] «Так истязуется и распинается истина...» А. Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Старая площадь. Вестник Архива Президента РФ / Источник. Документы русской истории. 1996 (23). № 4. С. 129.

[40] В. М. Лосевой.

некоему Горожанину 21 сентября 1930 года. Безрезультатно» (Т-Г. 150). Почему-то никого не удивляет, что заявление В. М. Соколовой-Лосевой пишется именно в этот отдел и именно ГПУ. Нам же представляется, что это вовсе не случайно. Ведь именно В. М. Горожанин был на Украине начальником вышеупомянутого Карева, а в Москве Тучкова и Казанского! Человек этот более чем известен. Он соавтор киносценария В. В. Маяковского «Инженер д'Арси», полностью связанного с делом «Треста» и не поставленным только из-за преждевременного его развала[41]. Вот послужной список Горожанина, охватывающий все события и людей, о которых у нас идет речь, от вербовки Карева до перехода в советскую разведку Бренстеда. Итак: «С февраля 1921 г. начальник СО Центрального управления ЧК Украины в Харькове, начальник СО Всеукраинской ЧК, с марта 1922 г. — начальник СО ГПУ УССР. С января 1923 г. — начальник СОЧ Киевского губернского отдела ГПУ и полномочного представительства ГПУ по Правобережной Украине, помощник зам. начальника Киевского губернского отдела ГПУ. С мая 1924 по май 1930 г. — начальник СО ГПУ УССР. С 7 мая 1930 г. — зам. начальника СО ОГПУ СССР, с марта 1931 г. — начальник 1-го отделения Секретно-политического отдела ОГПУ СССР, одновременно с августа — помощник, с декабря 1931 г. — зам. начальника Секретно-политического отдела ОГПУ СССР. В 1933 г. переведен на руководящую работу во внешнюю разведку. С июля 1933 г. — помощник начальника ИНО ОГПУ (с июля 1934 г. — ИНО ГУГБ НКВД), с мая 1935 г. — 2-й зам. начальника ИНО»[42]. Именно В. Горожанин и С. Т. Карин, например, в 1926 году препровождали в Москву в ГПУ Тучкову сведения о ситуации с Церковью на Украине. И вообще, церковными вопро-

[41] См. об этом специально и подробно: *Л. К цис.* Владимир Маяковский: поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2004.

[42] http://www.hrono.ru/biograf/bio_g/gorozhanin.html.

сами занимался как раз «Особый отдел» ОГПУ[43], куда совершенно не случайно направляла свои просьбы В. М. Лосева. Другое дело, почему она вообще думала, что там ей должны посочувствовать те, кто был в курсе «харьковских гостинцев» с самого начала до самого их конца...[44]

---

[43] *А. М зырин*. «Собор епископов весьма удивлен...»: документы по истории лубенского и григорианского расколов и о роли ОГПУ в развитии их взаимоотношений // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. № 48. М., 2012.

[44] Мы отдаем себе отчет в серьезной моральной ответственности за наши предположения относительно происхождения «шифров», которыми пользовались, вольно или невольно, в том числе и мученики за веру. Поэтому для дальнейших размышлений приведем два, на наш взгляд, противоположных примера из переписок людей с безупречной репутацией. На наш взгляд, это позволит сохранить беспристрастность и наметить пути дальнейших исследований. Святитель Серафим (Самойлович) архимандриту Неофиту (Осипову) (осень 1933 г.): о переводе в августе 1933 г. из Саратовской епархии в Казанскую на место митрополита Кирилла (Смирнова) подозрительного на связи с ГПУ митрополита Серафима (Александрова). «Бабушка Кира отстранена от хозяйства, но она считает, что себя все же хозяйкой, и она права, хотя ее место занял внучатый племянник — перешел из Саратова на место бабушки, думая править ее хозяйством. Пожалуй, это будет совсем показательно». Понятно, что ГПУ и «Игумен» Тучков приложили к этому руку, тем более, что Серафим (Александров) имел в церковном народе титул-прозвище «Лубянский» из-за участия его в сокрытии завещания Патриарха Тихона (*С. Бычков*. Большевики против русской Церкви. М., 2006. С. 229. Эта же книга содержит подробную биографию Тучкова — «Главпопа» по-ГПУшному или «Игумена» по презрительно-церковному). Другой пример из того же письма связан с митрополитом Сергием (Старгородскиим): «Грустно, что он и его друзья взялись за спасение хозяйства, забывши, что они сами спасаются хозяйством и в хозяйстве (это прямая цитата из выступлений митрополита Сергия (Старгородского) о примирении с Советской властью: «Я спасаю Церковь». — *Л. К.*) Они забыли, что Основатель хозяйства имеет на то все права, а они уже лишили~~сь~~ <зачеркнуто в копии> его этого права, усумнившись в его возможности спасти хозяйство — почли последнее за простое смиренное учреждение. Это уже ниспровержение того Высшего достоинства, которое принадлежало одному Основателю нашего хо-

То, как после освобождения его из лагеря власть в меру своих понятий «заботилась о Лосеве», говорит о том, что знаем мы пока далеко не все. Но об этом речь еще будет. И еще одна важная деталь. До всех внутрилагерных и послелагерных проблем, связанных с церковной проблематикой, были ведь и еще некоторые неизбежные контакты с властями, связанные с изданием книг Лосева.

В «Лосеве» приводится замечательный эпизод из мемуаров З. Д. Марченко, который стоит привести здесь: «Это Валентина Лосева — астроном, глубоко религиозный человек, жена бывшего преподавателя Московской консерватории. Как я поняла из ее рассказов, он был гегельянец, метафизик

зяйства». Документ сохранился в архиве УФСБ РФ по Ярославской обл. и печатался не раз. Цит. по: *А. М зырин*. Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) как глава «правой» оппозиции. Круг его ближайших последователей. (Окончание): http://pstgu.ru/download/1172600139.mazyrin.pdf. Совершенно другое ощущение — сложности для непосвященных — высокого богословского уровня и очень личного характера переписки остается при чтении писем тому же адресату самого митрополита Кирилла (Смирнова), которые опубликованы не по архиву ФСБ, а сохранились в частном собрании и были обнаружены в самое последнее время. Вот они для сравнения: *В. Воробьев, А. Щелк чев, А. М зырин, О. Х йлов , И. К з ков*. «Авво мой родной!» Письма священномученика митрополита Кирилла (Смирнова) преподобномученику архимандриту Неофиту (Осипову) 1933–1934 // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История Русской Православной Церкви. 2014. № 2 (57). С. 117–142. См. также очень близкие к предыдущему примеру письма: *О. Косик*, *О. Х йлов* . Письма священноисповедника Афанасия (Сахарова) из архива священномученика Серафима (Самойловича) // Вестник СТПГУ. Серия 2: История Русской Православной Церкви. 2015. № 3 (64). С. 113–123. Обращаем внимание на то, что в 1933 году, уже после коллективизации, голода, прекращения НЭПа и т. д., «трестовская» терминология первого из приведенных здесь примеров выглядит анахронизмом. С другой стороны, даже специалисты ПСТГУ не всегда могут сегодня однозначно атрибутировать все имена в письмах второго типа. В любом случае, это предмет дальнейших непредвзятых размышлений, который больше относится к технологии работы ГПУ во всех областях их интересов, чем конкретно к церковной, либо интеллигентской, либо военной оппозициям.

и соответственно наставлял своих студентов. Мало того, жена смогла добиться в каких-то “сферах” издания его статей. Теперь ее обвиняли в этом... Муж тоже сидел. Оба были раньше на Лубянке. Но ее увезли оттуда. Где он? В передаче она получила гребень, где между узоров было выцарапано “В ГПУ”. И вдруг...» Далее рассказ о чудесном «свидании», когда В. М. Лосева увидела на мгновение мужа.

Пожалуй, это единственное свидетельство того, что роль Лосевой во всех этих историях едва ли не главная. Ведь книги Лосева, как известно, были написаны в основной части задолго до издания. Что-то должно было произойти между 1927 и 1930 гг., чтобы идеологические органы решились на издание минимум 11 книг религиозно-философского и порой антисоветского содержания. Не говоря уже о том, что подобная литература вообще появлялась в СССР, причем на излете НЭПа и в период становления с начала 1929 г. централизованной и полностью подконтрольной системы книгоиздания.

От «странности» страстного выступления Кагановича на съезде партии, где он включил разговор о Лосеве в отчетный доклад, и до не до конца понятной «истерики» Горького в «Правде» и «Известиях» в декабре 1931(!) г., когда он прикрыл ею серьезное философское содержание своего ответа, лежит сложный, хотя и всего лишь двухлетний путь. Ну и, конечно, ответ на все это в «Беседах на Беломорстрое» самого Лосева. Правда, эти неоплатонические диалоги уже никто в печать не предлагал.

Однако книги О. Косик и статей ее коллег для ответа на вопрос о причинах и динамике всех этих событий совершенно недостаточно. И вот, ответ, кажется, наклевывается. И находится он как раз в судьбе Справки ИНФО ОГПУ о Дополнениях к «Диалектике мифа».

Но это уже особая история. И другие, не церковно-исторические, а историко-философские и историко-научные статьи и книги, связанные с партийно-политической полемикой философов-марксистов, имевшей место в открытой

партийной печати с 1926 по 1936 год и напрямую касавшиеся Лосева, будут теперь предметом нашего внимания.

III

Для того, чтобы понять, что об этом уже известно, надо обратиться к двум книгам авторов из совершенно различных научных и интеллектуальных сред: В. П. Троицкого и В. Н. Сойфера. Первая книга, в части, принадлежащей перу В. П. Троицкого[45], развивает уже в 2003 г. идеи его торопливого и не всегда внятного комментария к Дополнениям к «Диалектике мифа», изданным «Мыслью» в серии «Философское наследие» в 2001 году[46], а книга В. Н. Сойфера[47] является вторым и расширенным и, что важно для нас, исправленным как раз в интересующей нас лосевской части (хотя это и не указано на титуле) изданием его книги 2012 г.[48], которую мы уже рекомендовали в серии заметок сотруднику «Дома Лосева» С. В. Яковлеву для расширения кругозора при изучении проблемы *Лосев — ди лектики — мех нисты*[49].

Теперь в наших руках второе издание этой работы, которое мы, на сей раз, предложим освоить другому сотруднику «Дома Лосева» и издателю интересующих нас не один год «Диалектических основ математики» и, особенно, Предисловия к ним, В. П. Троицкому. Тем более, что, знай он

45 *А. Т хо-Годи, Е. Т хо-Годи, В. Троицкий*. А. Ф. Лосев — философ и писатель. К 110-летию со дня рождения. М., 2003.

46 *А. Ф. Лосев*. Диалектика мифа. Дополнение к «диалектике мифа» / Сост., подг. текста, общая ред. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого. Прим. В. П. Троицкого. М., 2001. (Философское наследие. Т. 130.)

47 *В. Сойфер*. Сталин и мошенники в науке / Stalin and Fraudulent Scientists. Изд. 2, доп. М., 2015.

48 *В. Сойфер*. Сталин и мошенники в науке / Stalin and Fraudulent Scientists. М., 2012.

49 *Л. К цис*. О «диалектике лосевского мифа», взгляд из 2014 г. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2012–2014. С. 558–570.

о первом еще издании «мошенников», где точечно, но значимо, есть в указателе и имя А. Ф. Лосева, он много смог бы почерпнуть оттуда важных и тонких контекстов для своих находок и умозаключений.

Но теперь это сделаем мы. Наконец, ключевым источником окажется для нас публикация писем из лагеря в лагерь и из лагеря на волю супругов Лосевых, вышедшая в 2005 г.[50]

Итак, исследуя судьбу экземпляра Справки, опубликованной в журнале Архива Президента РФ «Источник», В. П. Троицкий[51] не без сарказма, т. к. не знал он тогда, о чем идет речь (а нашу статью 1999 г. во внимание принял, как всегда без ссылки, очень частично и только в части Горького и широкого контекста его «О борьбе с природой»), написал в 2001 г.: «Отметим, что публикаторы («Источника». — *Л. К.*), пожелавшие почему-то остаться неизвестными, не вполне удовлетворительно представили читате-

[50] *А. Ф. Лосев, В. М. Лосев* . «Радость на веки» Переписка лагерных времен. М., 2005.

[51] К сожалению, этот исследователь, часто и много работающий с первичными материалами, наших работ демонстративно избегает, хотя знает их, но часто и обходит их другими своими материалами, не без пользы для нас. Так, после наших публикаций в «Исследованиях по истории русской мысли» текстов Б. Г. Столпнера по каббале, стало ясно, что рассказы об «учебе» Лосева у этого экстравагантного русско-еврейского философа, мягко говоря, неверны. Тогда В. П. Троицкий, вместо того, чтобы ссылаться на тексты супостата, срочно обнаружил коротенькую записку Столпнера Вяч. Иванову на эту тему, но от обсуждения ее расхождений с лосевскими «Приложениями» показаний В. М. Соколовой-Лосевой предусмотрительно уклонился. См.: *А. Ф. Лосев*. Диалектика мифа. Дополнение к «диалектике мифа» / Сост., подг. текста, общая ред. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого. Прим. В. П. Троицкого. М., 2001. С. 523–524. Ср. нашу публикацию стенограмм лекций и выступлений Столпнера с указанием на их связи с Лосевым: (Ср.: *Л. К - цис*. Б. Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 259–330). Мы же всегда готовы историко-философские эскапады В. П. Троицкого, если они что-то вносят в источниковую базу, переводить на язык науки, вставляя их в общий контекст. И данный случай не исключение.

лям последний из документов (Сопроводительное письмо Е. Ярославскому. — *Л. К.*): они не указали, что в углу бланка ОГПУ, на котором было напечатано письмо, стоял штемпель с датой 30 июня 1930 г. и с указанием, что “Справка” и “Материал” рассылаются адресатам в 17 экземплярах (указание количества экземпляров обязательно, согласно обычным требованиям делопроизводства, при пересылке любых секретных документов, здесь же стоит гриф “сов. секретно”). Так достоверно фиксируется весьма массированная “информационная” акция ОГПУ, точно привязанная ко времени начала следствия по “делу” А. Ф. Лосева. Из маргиналий на том же препроводительном письме можно заключить, что Ем. Ярославский нашел полученные документы полезными “для философской дискуссии” (*уж не с Лосевым ли, который в это время н ходился во внутренней тюрьме Лубянки?*)»[52] (Курсив наш. — *Л. К.*).

С учетом того, что именно В. М. Соколова-Лосева ходила в «сферы»[53], а сама она была арестована только 5 июня 1930 г., у нее было достаточно времени действовать с момента ареста мужа 18 апреля того же года, что подтверждают и письма Лосева из лагеря жене[54]. Упомянем в этой связи вопрос самого Лосева в письмах к жене на эту тему, который мы тоже рассмотрим.

---

[52] *А. Ф. Лосев*. Диалектика мифа. Дополнение к «диалектике мифа». С. 527.

[53] «Вставки, взятые из «Дополнений» к «Диалектике мифа», были сделаны (надо сказать, крайне дерзко) самой Валентиной Михайловной Лосевой в помещении Главлита, да еще при помощи некоей сотрудницы Марии Ивановны, когда сравнивались два экземпляра рукописи — лосевский и главлитовский». См.: *А. Т хо-Годи*. А. Ф. Лосев — философ, сосланный в XX век // А. Ф. Лосев, В. М. Лосева. «Радость на веки» Переписка лагерных времен. М., 2005. С. 11.

[54] «Скажи, пожалуйста, что “Миф”, конфискован или нет. Я думал, что конфискован, но в тюрьме мне назвали человека, который якобы купил его в магазине. И вообще, напиши мне, что тебе известно о моих сочинениях, и что ты предпринимала с 18/IV до 5/VI 1930 <г.>» // *А. Ф. Лосев, В. М. Лосев* . «Радость на веки» С. 43. Письмо А. Ф. Лосева жене от 25.2.1932.

[Содержание]

Интересно, что в чуть более позднем издании своего несколько беллетризованного рассказа об этих событиях В. П. Троицкий уже не задается пустыми риторическими вопросами, т.к. узнал к тому времени, о какой дискуссии и с Лосевым ли идет речь. Но все по порядку.

Речь Л. М. Кагановича имела место 20 июня, следовательно, и он и Горький имели «Материал» или что-то ему подобное («брошюру») давным-давно, а вот PR-кампания ОГПУ, начатая после выступления соратника учащегося грузинской семинарии, явно запоздала... Тираж «Правды», других советских газет и радио существенно превышал 17 экземпляров. Но если советские люди должны были довольствоваться лишь бранью в Отчетном докладе ЦК, то 17 избранных посвящались в эту историю значительно подробнее, чем надо, чтобы просто расписаться «вкруг» на смертном приговоре. Об этом пишет и сам В. Троицкий.

При этом отметим, что 17 экземпляров — это очень и очень мало. Изданные теперь во многих томах «Совершенно секретно. Лубянка Сталину о положении в стране» еженедельные отчеты ИНФО ОГПУ для верхушки СССР имели тираж 101 экземпляр.

Поэтому указанное в «Материале» количество экземпляров вовсе не большое, а воистину совершенно секретное. Выскажем идею о том, что книга Лосева изначально была выпущена микроскопическим тиражом для специалистов и «Международной книги». Поэтому искать ее не стоит. Даже в специальных докладах о Лосеве она лишь называется и не цитируется[55], о «Дополнениях» мы уже и не говорим.

[55] *Гр. Б ммель.* Об идеалистической философии после Октября // Под знаменем марксизма. Ежемесячный философский и общественно-экономический журнал. 1930. № 5. К XVI съезду ВКП (б). С. 54. Отмечаем, что в этой статье с большим количеством ссылок обсуждаются «Музыка как предмет логики», «Античный космос и современная наука», очень подробно «Философия имени», а на новейшую работу Лосева ссылки нет даже чисто технической. Похоже, что этого сочинения Лосева автор увидеть по условиям редподготовки и печати журнала не успел, по-

Тем интереснее тот факт, что Ем. Ярославский умудрился заговорить сам с собой о «философской дискуссии» на лосевские темы.

Чтобы оценить всю странность, но и — диалектически — закономерность этого, сопоставим хронику выхода лосевских книг 1927–1930 гг. с деятельностью главного Воинствующего безбожника:

> «В Москве проходила XVII партийная конференция, одобрившая план развития промышленности на 1932 год и принявшая директивы к составлению второго пятилетнего плана социалистического строительства. На конференции была сформулирована главная политическая задача второй пятилетки — окончательно ликвидировать капиталистические элементы и классы вообще, полностью уничтожить причины, порождавшие классовые различия и эксплуатацию, преодолев пережитки капитализма в экономике и сознании людей, превратив все трудящееся население страны в сознательных и активных строителей бесклассового социалистического общества.
> Задачи, как видим, были поставлены, и цели определены. Для религиозных организаций эта определенность XVII партконференции была равносильна приговору. Сознательные и активные строители нового общества не могли быть носителями “религиозной заразы”. Антирелигиозную деятельность необходимо было усилить. Разумеется, Союз воинствующих безбожников не мог стоять в стороне от этого дела. И действительно, к ноябрю 1931 г. в его рядах числилось уже свыше 5 миллионов членов,

---

этому и ограничился фразой, которую часто приводит В. П. Троицкий, избегая серьезного разбора всей статьи: «Такие книги, как книга Лосева о “Диалектике мифа” представляют в наших условиях орудие черной реакции и мракобесия. Лосев оправдывает инквизицию средневековья, сожжение Бруно, оправдывает самые жуткие в истории папства зверства церкви против науки». Полный текст Баммеля о Лосеве см. в приложении к нашей статье.

объединенных в более чем 60 тысяч ячеек (а ведь в 1926 г. в Союзе было только 87 тысяч человек, в 1929 г. — 465 тысяч, а в 1930 г. — свыше 3,5 миллиона!). Тиражи антирелигиозной литературы также увеличивались год от года: если в 1927 г. организации безбожников издали книг и брошюр общим объемом в 700 тысяч печатных листов-оттисков, то в 1930 г. — уже свыше 50 миллионов. Тираж газеты "Безбожник" в 1931 г. достиг полумиллиона экземпляров, а тираж журнала "Безбожник" — 200 тысяч. Вовсю организовывались кружки юных безбожников (к концу 1931 г. в них было 2 миллиона человек). Кстати сказать, в 1932 г. в государственном антирелигиозном издательстве тиражом 12,5 тысячи экземпляров вышел и первый том пятитомного сборника председателя ЦС СВБ Е. М. Ярославского "Против религии и Церкви"»[56].

Вот такой человек, руководитель истерической антирелигиозной кампании решил, что настало время для дискуссий. И настало оно уже после выступления Л. М. Кагановича на съезде. Следовательно, дискуссия вполне могла бы быть и с Лосевым в каком-то другом раскладе политических сил. Даже тему этой дискуссии, в принципе, можно себе представить по книге «За поворот на философском фронте» (Сборник статей. Вып. I. М.; Л., 1931)[57] и по статье, его открывающей: *Ем. Яросл вский.* «Можно ли сотрудничать в антирелигиозной пропаганде с механистами?».

Не забудем, что это как раз М. Митин, Юдин и К° в борьбе с «деборинцами» «на два фронта» били одновременно и «механистов», и «диалектиков». И они же поддерживали А. Ф. Лосева десятилетия. Причины этого тоже необходимо понять.

---

[56] *С. Фирсов.* Была ли безбожная пятилетка? // Независимая газета: НГ-Религии: www.ng.ru/ng_religii/2002–10–30/7_ussr.html

[57] За обсуждение проблем работы с этим предельно сложным источником мы благодарны М. А. Колерову.

Не исключено, что и сокращение срока Лосева, и превращение его в ударника строительства Беломорканала и т. д. — все это звенья одной цепи с заявлением В. М. Лосевой, обращенным к Горожанину уже через два месяца после рассылки «Материала», или требования Лосева, обращенные к жене в письме от 3 августа 1933 года с Медвежьей горы с упоминанием всех хорошо известных нам лиц: «**Нужно принять все меры**, чтобы вернуться тебе и мне к научной и, если можно, к педагогической работе и избежать Москан<ала>. (...)

3. Ехать в Москву и сейчас же идти в ГПУ с просьбой к т. Г<орожанину. — *Л. К.*> вызывать (независимо от теперешней его должности; если он не той должности, то он направит, куда надо). Если Г<орожанина. — *Л. К.*> нет, то к Т<учкову — указано в комментарии. — *Л. К.*>, если Т<учкова. — *Л. К.*> нет, то к Гер<асимовой>, а если ее нет, то к Каз<анскому>. У всех надо просить совета, куда обратиться, если окажется, что не по адресу»[58].

Таким образом, Лосев предложил В. М. Соколовой-Лосевой обратиться не в окошко приемной ОГПУ, а сразу к упоминавшемуся здесь В. Горожанину из ИНО ОГПУ и СО ОГПУ, к «Игумену» Тучкову, к подписавшей справку о «Дополнениях к «Диалектике мифа» Герасимовой из ИНФО ОГПУ и к следователю Казанскому, который вместе с Тучковым занимался делами уничтожения РПЦ во всех ее канонических и раскольничьих видах еще со времен Патриарха Тихона и митрополита Сергия.

В той же переписке находим и не до конца понятные упоминания А. М. Деборина, одно из которых мы приведем уже здесь: «Деборин, сваливший меня, сам теперь провалился и отовсюду уволен; и будучи не в состоянии выдержать травлю, сошел с ума и находится в клинике. Поэтому еще посмотрим, у кого настоящая социология»[59].

[58] *А. Ф. Лосев, В. М. Лосев* . «Радость на веки». С. 73.
[59] Там же. С. 23.

Поразительно, что это написано 12 декабря 1931 года, в день выхода статьи Горького «О борьбе с природой» в «Правде» или «Известиях», которые Лосев явно тогда еще не успел прочесть. Статью Горького он пошлет жене в следующем письме от 31 декабря 1931 года с припиской «P. S. Шлю тебе вырезку из “Правды” за 12 дек<абря> 1931 г. Полюбуйся! Эта же самая статья помещена в “Известиях” за то же число»[60]. Стоит отметить, что 14 декабря 1931 года в «Правде» появилось и покаянное письмо Деборина, о чем Лосев не упоминает, понимая, что ситуация с его досрочным освобождением теперь существенно осложнится.

Если уже речь зашла о физическом состоянии Деборина, то и о нем мы теперь можем судить с документальной точностью: «В одном из писем 1937 года, пытаясь оправдаться перед Сталиным, Бухарин, перечисляя свои важные заслуги и связи с выдающимися учеными (И. Павлов, Н. Бор), упоминает о том, что спас жизнь Деборину, разыскав его с помощью Московского уголовного розыска, полумертвого, замерзавшего в снегу. В архивном фонде Бухарина сохранилась машинописная копия записки, написанной Дебориным перед попыткой самоубийства: «Я обесславлен, растоптан, уничтожен. Жизнь для меня потеряла всякий смысл. Добровольный уход — лучший выход из создавшегося положения. Подписать документ о моем антимарксизме и меньшевиствующем идеализме я не в силах. С меньшевизмом я в сущности порвал еще в октябре 1917 г. Предстоящее позорное исключение из партии — перенести я не в состоянии» — и далее обращение к жене с просьбой вырастить детей настоящими партийцами и т. д.[61]

---

[60] Там же. С. 25.

[61] *Ю. Кривоносов.* Институт истории науки и техники: тридцатые — громовые, роковые... // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. № 1. С. 50. Автор статьи указывает, что дата на копии «20.1...» вероятно, 1931 или 1932. Судя по письму Лосева из лагеря жене от 12 декабря 1931 года о том, что Деборин не выдержал травли и сошел с ума, находится в клинике, а также по содержанию самой записки, ее надо дати-

Дальнейшая жизнь сломленного и подавленного Деборина немногим отличалась от судеб выживших крупных чиновников сталинской эпохи. В конце 1950-х он попробовал отменить постановление ЦК о своих ошибках, но ничего не вышло. Все это так. Однако невероятная информированность Лосева, который в лагере знал о столь верхушечных событиях, заставляет думать, что его прямые обращения к деятелям НКВД были не случайными, а информация шла в обе стороны.

Теперь совершенно по-другому звучат слова Лосева из его «Дела», где «Лосев прямо утверждал (л. 183, т. 11), что «вражда Деборина» к нему «как к философу» носила «личный» характер, хотя сам Лосев с Дебориным не был знаком. Это «вражда на расстоянии». «Деборин совершенно нетерпим». «Он изгнал Аксельрод»... «также нетерпимо относился и ко мне». Лосев даже думал пойти к Деборину с попыткой примириться, но ему отсоветовал, указав на «безнадежность такой попытки», философ Асмус, «человек наиболее талантливый из деборинской группы». Этот «молодой профессор-марксист» посещает Лосева. Но свои посещения он «из опасения преследования, по-видимому, тщательно скрывает». Асмус пришел к Лосеву по своей инициативе. Он знаком с трудами Лосева и хотел с ним лично познакомиться. Асмус «полностью солидарен» с философскими взглядами Лосева, к религии «относится с уважением». Возможно, что Асмус не один, но многие «боятся выявить свое отношение» к Лосеву, так как Деборин за ними очень следит. В результате травли, поднятой марксистами и Дебориным, уже арестованный Лосев пришел к выводу, что «чистая наука» в советской стране игнорируется, а там, за границей, его, философа-идеалиста, «знают и ценят больше»» (Т-Г. 132).

Не можем отказать себе в удовольствии процитировать А. А. Тахо-Годи чуть дальше, когда она пишет, что «в кон-

ровать 1931 годом, т. к. в 1932 году он начал свой последовательный путь сдачи, но не физической гибели советского интеллигента.

це 1920-х гг. Деборин сыграл «не последнюю роль в аресте» А. Ф. Лосева, которого в газете «Вечерняя Москва»[62] назвал философом идеалистического направления (хотя Лосев и Деборин никогда знакомы не были, но сведения о ключевой роли Деборина в травле Лосева, которого до заметки Деборина всегда считали материалистом (!? — *Л. К.*)[63], так как он действительно придерживался христианского материализма и большинства Святых Отцов, и Григория Паламы, излагаются со слов самого Лосева)»[64]. Этот текст из ее «Лосева» попал даже в Википедию!

Действительно, если марксизм, где идея овладевает массами, — идеализм, то, как мы говорили, энергии Паламы — безусловный и марксистский материализм, тем более в рамках Лосевской «честной логики»... Но логика у Лосева своеобразная даже с учетом его положения и места, где даются показания.

Дело в том, что Е. Аксельрод-Ортодокс к моменту ареста Лосева в апреле 1930 г. была «механицисткой», которых побеждал «диалектик» Деборин, а вот Лосев, упоминая ее во время вполне конкретной дискуссии, о которой ниже, метил в уже шатающегося Деборина, чьи ученики-перебежчики Митин и Юдин, будущие покровители-юниоры «последнего философа Серебряного века», как раз сейчас, совсем недавно сменив вехи, добивали своего учителя-

[62] Скорее всего, речь шла об изложении в этой уважаемой философами газете вполне конкретного выступления Деборина с разбором работ Лосева. См.: Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина. Прения по докладу и заключительное слово. 2-е изд. / Коммунистическая академия. Труды второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. Вып. 1. М., 1929. С. 7–9. См.: Указатель. С. 103. № 14–16. Здесь указана не только «Вечерняя Москва», но и «Правда», и научные издания. Выбор А. А. Тахо-Годи не представляется идеальным.

[63] Это замечание просто противоречит реальности и даже высказываниям поклонников Митина и К°.

[64] *А. А. Т хо-Годи.* Лосев. М., 2007. С. 137.

марксиста. Но до полной победы было еще далеко. Соответственно, позицию и контакты Лосева мы можем оценить уже сейчас. Таким образом, постепенно вырисовывается картина якобы не-«возможной» философской дискуссии, в которой не только мог бы принять участие, но и принимал, по мере сил, арестованный Лосев. Но проходил он все-таки не по делу «извращения марксизма» (за это посадили и расстреляли всех учеников Деборина), а по делу Всесоюзной Истинно-Православной Церкви.

И все-таки «широкий русский человек» Лосев, сузить он себя не дал... Но за все надо платить. Поэтому лишь в 1933 году пошел Лосев уже после лагеря требовать возврата своих рукописей к М. Митину, а «карьеру» восстанавливать борьбой с Дебориным, как и говорил М. М. Пришвин, уже во время второго тура покаяний академика-марксиста в 1936 г.

Дискуссия была, между тем, вполне открытая и с еще не сидящим Лосевым. Ведь указанная Троицким статья Деборина, о которой мы и говорили, была опубликована в «Вестнике коммунистической академии» в 1929 г. в № 32 (2), а затем перепечатывалась еще трижды и к посадке Лосева не привела. Однако были люди, которые чувствовали истинный подтекст вышедших в свет книг Лосева. В. Бибихин очень проницательно, однако без сказанного здесь нами, абсолютно закрыто для непосвященных писал: «30.8.1989. Лосев. “Очерки античного символизма и мифологии”. Никакой мысли. Отравлен платоновским “Парменидом” и хочет поддержать “диалог”, с кем? С рассуждающей Россией. Поскольку кричат громче всех социальные публицисты, то с ними. При том, что имеет немереный ум, выдавать не хочет, требует ответа и требует, чтобы его самого поправили» (БВ. 298).

Вот и предмет дискуссии с вызовом огня на себя, правда, по договору с Мефистофелем и с некоторыми последующими гарантиями... И мы даже понимаем: гарантиями от кого (не отняли список и можем узнать): Горожанин, Туч-

ков, Герасимова, Казанский, Митин, Юдин, Константинов и «Отец» их Сталин. Что получилось не совсем так, как рассчитывал Лосев, так и Дьявол не всесилен, да и не Лосев руководил им, а наоборот.

Но почему же все-таки В. Троицкий во второй редакции своего комментария к справке больше не ерничал по поводу дискуссии? Он просто теперь узнал о ней. Вот и ответ, найденный им же: «Оказалось, что в Архиве академии наук (московское отделение) в личном фонде П. И. Лебедева-Полянского (адресата, напомним, высокомерно-возмущенного письма философа-марксиста-материалиста Лосева о запрете «Диалектики мифа и сказки»[65]. — *Л. К.*) сохранилась стенограмма совещания работников Главлита («заведующих Крайоблитами») от 26 января 1931 г.», который обсуждал труды уже посаженного Лосева. Приговор Лосеву будет вынесен 3.9.1931 г., а 11.9.1931 философа переведут в Бутырки, где 20.9.1931 и объявят назначенный ему срок.

Интересно, что основных датах жизни и творчества Алексея Федоровича Лосева никаких дат после речи Л. М. Кагановича на партийном съезде нет, хотя и текстов о Лосеве выйдет не один и не два, и допросы его можно датировать теперь точно, и походы В. М. Лосевой по инстанциям имеют вполне прямое отношение к судьбе, трудам и дням её мужа. Но таковы уж сегодняшние биохроникеры, и лосевский случай здесь не единственный.

Итак, Троицкий продолжает: «Для нас интересен доклад (Лебедева-Полянского. — *Л. К.*) ...на тему “О политико-идеологических принципах контроля над литературой в период реконструкции”». (...) Начнем, пропустив первый десяток листов стенограммы: «Вы знаете, что на первых порах философские книги у нас выходили очень туго, а когда начинался *Гл влит, тогд вообще их не выходило*, и многие очень скучали, не на чем поточить зубы (...) Тогда у нас

---

[65] В Главлит. Заявление Лосева А. Ф. // А. Лосев. Диалектика мифа. Дополнение к «диалектике мифа». С. 545.

была такая линия — если эта книга хоть и не марксистская, но не содержит в себе активного наступления на марксизм, то выпустить ее ограниченным тиражом можно».

Рассуждения о том, что теперь уже нет смысла тратить на это бумагу, мы опускаем и цитируем дальше: «Далее докладчик рассудил (как и Е. Ярославский. — *Л. К.*), что не стоило бы полностью «истреблять» заблудших «механистов», после чего перешел было к «самому сложному фронту» — художественной литературе, но тут же спохватился: «Вот относительно философии я не говорил о Шпеке (надо, видимо, понимать — о Шпете. — *В. Т.*), о Лосеве, о Грузенберге, а между тем нужно сказать относительно Лосева». Далее излагается критика на XVI съезде партии, признается грубая ошибка издания «Диалектики мифа» и говорится, что цензор только «поворачивал книгу», следовательно, видел только переднюю и заднюю стороны обложки, следовательно, не читал. И далее: «Оказалось, что там были вещи не только идеалистические, но прямо-таки контрреволюционные, и удивляешься прямо, на что человек рассчитывал, неужели он думал, что никто ее не будет читать? Нашлись все-таки коммунисты, которые захотели отточить зубы и прочли эту книгу. Такие люди как Лосев, сейчас, конечно, не выступают и не будут выступать: урок здесь был дан хороший по всем направлениям. Мы по нашему направлению сняли того товарища, который пропустил эту книгу. Лосев получил хороший урок, его приятели это знают и не могут так выступать»[66].

Обращает на себя внимание то, что пропустил В. П. Троицкий. А именно — посадку Лосева. Ведь Лебедев-Полянский выступает так, как будто и Лосева слегка пожурили на работе. Но ведь он в тюрьме, а не на Воздвиженке на своих антресолях. Позволим себе одно предположение. Арестован Лосев был по делу Истинно-Православной Церкви,

---

[66] *А. Т хо-Годи, Е. Т хо-Годи, В. Троицкий.* А. Ф. Лосев — философ и писатель. К 110-летию со дня рождения. М., 2003. С. 285–286.

но говорить об этом вслух даже в своих цензорско-установочных кругах было нельзя. Поэтому о Лосеве, у которого есть «его приятели», говорят, как о действующей фигуре. И не только здесь. В этом на протяжении 1931 года нам еще предстоит убедиться.

Однако Лебедеву-Полянскому Лосев знаком с куда более давних пор, и мнение его о философии этого «паламиста-материалиста», как и у Деборина, и у будущих друзей и покровителей Лосева однозначное: «В том же архивном фонде сохранились еще “Тезисы доклада т. Лебедева-Полянского о деятельности Главлита за 1926 г.”, где указывается, в частности, “проходившие в области философии” по так называемому Русскому отделу “ряд трудов, представляющих подделку под диалектический материализм (Челпанов, Лосев), по существу же насквозь идеалистических”»[67]. В. Троицкий отмечает, что похожая формулировка встречается в отчете «О деятельности частных издательств за 1927 г.». Таким образом, и в 1926, и в 1927 (Лебедев-Полянский), и в 1929–1930 (Деборин) все всё прекрасно понимали. В таких случаях хочется вспомнить любимого Лосевым Маяковского: «Значит это кому-нибудь нужно».., которого вспомнил и Н. К. Гаврюшин, к работе которого мы еще обратимся.

И тут выясняется, что параллелизм или дуализм по аналогии с дуализмом «частицы-волны» *«Истинно-Пр восл вной Церкви» — «м рксизм -м тери лизм »* обратил на себя внимание В. П. Троицкого как раз в действиях ОГПУ и сразу после выступления Л. М. Кагановича и Киршона на съезде партии по «лосевскому вопросу» и статьи Горького: «В докладе П. И. Лебедева-Полянского, как мы помним, фигурируют “около ста страниц”, пронесенных в “Диалектику мифа” мимо бдительного ока Главлита. Этими “вставками” займемся теперь подробнее. Ибо они были призваны

[67] Вот и ответ А. А. Тахо-Годи на ее недоумение оценкой Дебориным лосевского «христианского материализма Паламы» за три года до выступления Деборина, найденный сотрудником «Дома Лосева».

сыграть особую роль. Как видно из “дела”, точнее из “Постановления ОГПУ”, именно внесение в прошедшую через цензуру рукопись ряда добавлений “контрреволюционного содержания” послужило непосредственной причиной ареста Лосева (отметим, что в ходе дальнейшего следствия философу уже вменялось в вину идейное руководство некоей “монархической организацией церковников”)»[68].

Это наблюдение позволяет уже нам заключить, что в истории не просто с добавлениями к «Диалектике мифа», а во всей подпольной жизни Лосева неожиданно для непосвященных сошлись два сюжета: какие-то непростые взаимоотношения с ведомством Горожанина (т.е. с ИНО и ИНФО, да и СО ОГПУ, где работали и куратор РПЦ Тучков, и его подчиненный следователь по массе церковных дел, включая Лосевское, — Казанский), куда совсем не случайно писала о встрече с мужем В. М. Лосева и куда, как мы знаем, он ей давал команды писать или ходить, и его активность на «философском фронте» в связи с той самой дискуссией, о которой теперь знает и В. П. Троицкий[69].

---

[68] *А. Т хо-Годи, Е. Т хо-Годи, В. Троицкий*. А. Ф. Лосев — философ и писатель. С. 288.

[69] Ср.: *В. П. Троицкий*. О борьбе с природой и еще кое с чем (к истории одной публикации Горького) // Образ мира — структура и целое. Лосевские чтения / Логос. Философский журнал. №3. 1999. С. 40–53. Анализируя текст горьковской борьбы с природой и традиционно не ссылаясь на наши работы, Троицкий рассуждает о том, что это за рукописную брошюру читал Горький вместо «Диалектики мифа». Кроме того, для него принципиально: есть ли в библиотеке Горького книги Лосева. На наш взгляд, это вообще не имеет никакого значения, важно — читал Горький саму «Диалектику мифа» или выжимку из Дополнений. Для решения этого вопроса надо обратиться к тем страницам «Диалектики мифа», которые посвящены бездушию машины, убивающей и природу, и человека. Текст Горького отвечает именно на эти страницы. Предоставляем В. П. Троицкому возможность опубликовать эту «свою» догадку в очередных «Лосевских чтениях». Что же касается «рабочих и крестьян» и всей ругани на эту тему в статье Горького, то ее источник можно без труда найти в «Очерках античного символизма и мифологии». Разговор же о рукописи какой-то тетрадки,

И все-таки кратчайшая цитата из доклада Лебедева-Полянского заслуживает куда более внимательного анализа, чем тот, что дан В. П. Троицким. Напомним этот текст еще раз, тем более, что он напрямую касается выступлений Л. М. Кагановича, А. М. Горького и В. Киршона на съезде:

> «В последний раз, когда нас крыли на 16 съезде партии, что пропускали мы книги Лосева, тут оказалась большая наша ошибка, ошибка прежде всего та, что политредактор не прочел этой книги, только поворачивал ее (в смысле небрежно перелистывал. — *В. Т.*), а самое главное — что этот господин в эту книгу (имеется в виду «Диалектика мифа». — *В. Т.*) около 100 страниц включил, которых не представлял и напечатал в Троицке (так! — *В. Т.*), в бывшей Сергиевской лавре. Оказалось, что там были вещи не только идеалистические, но прямо-таки контрреволюционные, и удивляешься прямо, на что человек рассчитывал, неужели он думал, что ее никто не будет читать? Нашлись все-таки коммунисты, которые захотели отточить зубы и прочли эту книгу. Такие люди, как Лосев, сейчас, конечно, не выступают и не будут выступать: урок здесь был дан хороший по всем направлениям. Мы по нашему направлению сняли того товарища, который пропустил эту книгу не читавши. Лосев получил

на наш взгляд, просто синоним «Издания автора» с разрешения государства, но без его официального лейбла. А не говорится об этом прямо потому, что, как мы знаем из доклада Лебедева-Полянского, к концу 1931 года таких изданий больше не будет, это однозначное решение Партии. Партийцы свои зубки уже на идеалистах заточили. Что касается идеи Пришвина о том, что Лосев восстановил карьеру в 1936–1937 гг., но в любом случае после Беломорканала, разгромив Деборина, то это уже история нового 1935 г., постановления ЦК ВКП(б) о журнале «Под знаменем марксизма» 1935 г., но это уже выходит за хронологические рамки данной работы, но точно попадает в хронологию интересующих нас событий. Стоит подумать, вслед за Пришвиным, а не имел ли к нему отношения и Лосев, столь близкий к «мошенникам в философии», которые над ним и трудились.

[Содержание]

хороший урок, его приятели это знают и не могут так выступать».

Сопоставим этот, только кажущийся бредовым, текст с таким вот отрывком, авторство которого, разумеется, всем известно и вытекает из самого текста:

> «Меня всегда называли за неоплатоническое гегельянство «Формальным онтологом» и рассудочным схематистом, а теперь сами начинают штудировать диалектические переходы Гегеля. Руководимый этими настроениями и этой борьбой с односторонним гуссерлианством, односторонним трансцедентализмом и натуралистической метафизикой (будь то материализм или спиритуализм), я заканчивал в 1925 г. свой «Античный космос», который удалось издать только в конце 1927 г. «Античный космос» есть книга фрагментарная и нарочито отвлеченная. Кто знает мои обстоятельства, тот знает, почему это случилось. Книгу пришлось перед напечатанием буквально искромсать. И все же я на большом и кропотливом текстуальном материале из истории античного платонизма показал наличие в платонической Идее и феноменологии Гуссерля, и трансцедентализма Когена и Наторпа, и диалектики Гегеля, и мифически-символической натурфилософии Кассирера и Флоренского. Несмотря на внешнюю разорванность, «Античный космос» дает яснейшее и стройнейшее здание античного платонизма, если только отказаться от дурной привычки «перелистывания» и начать серьезно заниматься книгой»[70].

Нетрудно видеть, что в докладе 21 января 1931 года Лебедев-Полянский применил (едва ли сам) тот же прием спора с Лосевым при помощи скрытого цитирования его же

[70] *А. Лосев.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 701–702. Еще подробнее, но без интересующей нас образности, все это изложено в самом начале «Античного космоса и современной науки».

текстов, который мы когда-то увидели у Горького. С другой стороны, Лебедев-Полянский не без изящества показал, как его контора работала над предыдущими книгами. Однако забавно, что в случае «Диалектики мифа» наказала не некоего баснописца-политредактора, а «зам. Нач. отдела М. М. Гришина, который 7.09.1929 дал команду печатать книгу тиражом 500 экз.»[71]. А кто же был политредактором?

Об этом выразительно пишет в «Лосеве» А. А. Тахо-Годи: «В деле Алексея Федоровича за № 100256, которое я обозрела в июне 1995 года, находится справка о «Диалектике мифа», составленная начальником IV Отделения ИНФО ОГПУ Соловьевым (л. 193–196). Там указано, что в книгу размером в 153 с. [20] (7 ½ п. л.) автор «без согласования с Главлитом внес ряд принципиальных исправлений и дополнений (на с. 7, 8, 11, 17–19, 22, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 84, 87, 90, 92 и 95)». Кроме того, он вставил страницы с 98 по 134, с 241 по 263 (гл. XIV). В справке приводятся замечательные по остроте и всем теперь известные примеры в напечатанной книге. Рецензент рукописи, политредактор Главлита Басов-Верхоянцев, как мы уже знаем (см. выше), оказался недальновидным (а может быть, и сочувствующим?) [21] и разрешил книгу «в интересах собирания и сбережения оттенков философской мысли» (л. 195 ИНФО ОГПУ, сов. секретно «О книге А Ф. Лосева “Диалектика мифа” изд. автора, Москва, 1930 года. Главлит № А45070) [22]. А. Ф., который признался, что относится к Главлиту «враждебно», так как там сидят «полуграмотные цензоры, которые в науке ничего не понимают» (л. 184), должен был бы оценить такую резолюцию поэта-баснописца, разрешившего его «Диалектику мифа» (Т-Г. 154). К этой цитате замечательное примечание автора книги [21]: «В справке указано, что Басов-Верхоянцев — известный поэт-баснописец. Поэт взял верх над политредактором!».

[71] *А. Т хо-Годи, Е. Т хо-Годи, В. Троицкий*. А. Ф. Лосев — философ и писатель. С. 288.

Вообще говоря, Басов-Верхоянцев — не совсем баснописец. Он автор массы знаменитых поэм историко-сатирического направления, ерничающих насчет происхождения русских царей, самой России и т.д. Такой человек, политический ссыльный, эмигрант, эсер и т.д. мог пропустить подобный текст только по указанию «приятелей» Лосева, о которых говорил Лебедев-Полянский. Но были у «баснописца» и басни. И подчеркивание в справке далеко не самого массивного жанра в его творчестве представляется нам не случайным. Как известно, лосевская книга, которую цензурировал Басов-Верхоянский, называлась «Диалектика мифа и сказки». Поэтому данное слово было несколько неуместно там, где речь идет о «Диалектике мифа», книге, которая начинается с перехода мифа в басню, разбора басенных аллегорий и т.д. Вот это самое начало книги, «заинтересовавшись» и «перевернул» старый (1869 г.р.) цензор. Таким образом, Лебедев-Полянский намекнул Тем Кому Надо, что баснописец загляделся на анализ своего любимого жанра и «перевернул» книгу. Главный цензор играл достаточно тонко. А ГПУшник, составлявший справку, откуда-то получил сведения для своего нужного для оправдания Лебедеву-Полянскому комментария. Уволили ли же не баснописца, а его начальника. Басов-Верхоянцев отдохнул полгода и снова взялся за цензорский карандаш. Цензор взял в нем верх над поэтом. Круг замкнулся.

Не будем гадать, каким образом книга «Диалектика мифа» попала на оценку именно автору переложений «Конька-горбунка» и т.д., но вся эта история напоминает аппаратную игру, как говорил Лебедев-Полянский, «приятелей» Лосева. Если кто-то из партийных бонз по указанию Сталина или самостоятельно использовал Лосева в своих целях в 1926–1930 гг., и при этом он не знал о «второй» и подпольно-церковной, в сочетании с некими контактами с гонителями церкви, такими же, как и гонители нормальной философии, будь они «механисты» или «диалектики», то из справки о новой книге «Диалектика мифа и сказки» они об этом

узнавали с обеих сторон. Поэтому о сидящем в тюрьме Лосеве на вполне конкретной дискуссии говорили как бы под сурдинку, и это же касалось тех деятелей цензуры, которые точно знали, кому и зачем нужно демонстративное многотомье Лосева — материалиста-паламиста, когда и кому он еще может пригодиться.

Теперь обратимся к непосредственной истории бытования томов «Диалектики мифа», о которой специально пишет В. П. Троицкий. Обращает на себя внимание тот факт, что эта книга была у сменовеховца Н. Устрялова, к 1930 году уже вполне просоветского, у евразийца Сеземана (об этой организации и ее связях с ГПУ говорено достаточно), у Р. О. Якобсона, активно сотрудничавшего с Наркоминделом СССР; экземпляр рижских последователей Н. Ф. Федорова мог, по предположению В. Троицкого, попасть к ним через Горького, значит, у самого Горького и, это можно доказать, у Асмуса, судя по упоминанию в статье, у Баммеля. Еще один экземпляр был в библиотеке Ком академии (теперь, если он не сгорел, в ИНИОНе) и еще один в библиотеке Ростовского госуниверситета. Нетрудно видеть, что экземпляры это штучные. Недаром сам В. П. Троицкий на последней странице своей книги разысканий о Лосеве в 2007 году призывал поискать еще какие-то экземпляры «Диалектики мифа»[72].

Теперь мы знаем, что они были минимум в четырех американских университетах: Корнеле, Иллинойсе, Северной Каролине, Принстоне[73]. Нет сомнений, что экземпляр должен найтись и в библиотеке Конгресса. Но и эти находки лишь утверждают нас в убеждении, что тираж «Диалектики мифа» не превысил нескольких десятков экземпляров. Это все важно, т. к. судьба экземпляра РГБ, когдатошней

[72] *В. П. Троицкий*. Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007.

[73] *Дж. Л. Кл йн (США)*. О первом издании «Диалектики мифа» А. Ф. Лосева (1930 г.) // Бюллетень Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом Лосева». Вып. 18. М., 2013. С. 102.

[Содержание]

Ленинки, еще интереснее. Троицкий убедительно показывает, что это экземпляр цензора или ГПУ. Удивляться здесь не надо, — не надо, как Троицкий, искать «добрых людей», особенно из органов, спасающих книги для будущего. Просто актуальность пропала, философские баталии прошли, Горький умер, Лосев продолжает работу с Митиными, Константиновыми, Юдиными и т.д. Формально книга не запрещалась, а «народу» надо показать, что у Лосева все в порядке. Преступная книга на своем месте в Главной библиотеке страны. Сделать это должны и могли только органы, они это и сделали вовсе не для вечности, а для сегодняшнего дня.

Но о периоде после освобождения Лосева чуть позже. Хотя уже сейчас мы можем с полной уверенностью сказать, что такое количество экземпляров, включая сюда и «деборинца» Асмуса, и Чижевского, которые на сегодня известны, в сочетании с очень значимыми отзывами конкретно об этой книге, да еще и странный только на первый взгляд «тираж» «брошюры», все это вместе говорит о том, что «Диалектика мифа» вышла не тиражом 500 экземпляров и нигде не продавалась. Да не знаем мы даже нескольких ее экземпляров, подаренных сколь-нибудь значимому количеству людей четой Лосевых вместе или порознь. Ведь обычно у Лосевых было какое-то количество экземпляров. А тут их даже не изымали при обыске, не находили ни у кого при обысках по другим делам. Все это говорит о том, что книга издавалась для специальных целей. Как стало это позже называться — «Для научных библиотек». Поэтому интересно, что было и письмо кого-то, кто купил эту книгу. Важно знать: имел ли этот «покупатель» доступ к экспедициям Дома ученых, Ком академии, ЦК ВКП (б) и т.д. А исследователи-лосеведы об изъятии «Диалектики мифа» только предполагают. Мы же склоняемся к средней точке зрения: при уничтожении части тиража, возможно большей, остальные экземпляры тихо распределили по советским институциям и за границу.

Пока же возвращаемся к актуальному советскому контексту и смотрим на хронологию философских дискуссий, которая есть в книге В. Н. Сойфера о мошенниках в науке, и в сборниках, связанных с интересующей нас дискуссией. Но сначала сразу заметим, что Лосев и не мог понадобиться своей компании до 1925 года, до выхода в свет «Диалектики природы» Ф. Энгельса либо до выхода XI, XII Ленинских сборников в 1924 году с «Философскими тетрадями» вождя мирового пролетариата. Кстати, сборники эти выходили при активном участии Деборина.

Не вдаваясь в эту проблематику, заметим, что именно тогда споры о диалектике обрели не просто остроту, но получили новый импульс за счет новых источников, которые заведомо не были известны даже классикам разных этапов развития марксизма. Более того, «Диалектика природы», вышедшая после января 1924 г., не была известна и недавно ушедшему Ленину, составителю «Философских тетрадей», бывших до этого основным источником новой советской псевдодиалектики. Но появление этих книг давало возможность начать все с нуля и обеспечило «поворот на философском фронте», который в итоге осуществили будущие молодые покровители профессора Лосева — академики Митин и Юдин. Интересно, что книга В. Н. Сойфера направлена прямо против этих двух «мошенников», Митина и Юдина. А все работы В. П. Троицкого и круга «Дома Лосева», напротив, удивительно почтительны по отношению к этим бандитам. При этом сам Сойфер с почтением относится к Лосеву и Асмусу, которых якобы, как мы покажем, «критикуют» митинюдины[74], но его совершенно не интересуют выпады против Лосева, которые рассыпаны в трудах этих «мошенников» после дискуссии, как не интересует В. Н. Сойфера и речь Кагановича на съезде в ее Лосевской части. Но это во втором

[74] *В. Сойфер.* Сталин и мошенники в науке. М., 2015. С. 77. О докладе Л. М. Кагановича. — С. 79.

издании. А в первом автор полагал, что, кратко помянув Лосева в статье в «Правде», именно Митин с Юдиным передали соответствующие цитаты Кагановичу[75]. Понятно, что это не так. Важно только помнить, что исследовать нашу проблему приходится буквально по дням и в максимально полном комплексе источников. Только таким образом эти источники оказываются взаимно дополнительными, однако их «борьба и единство» совсем не снимают диалектически «лосевскую проблему».

Однако, в отличие от «лосевцев», В. Н. Сойфер четко и недвусмысленно называет эту публику «мошенниками». Следовательно, и ему не надо, чтобы их коллегой был Лосев. А «Дому Лосева» и К° уж совсем не надо называть этих палачей «мошенниками». Но так ли все просто?

Вот общая оценка ситуации В. Н. Сойфером: «В книге описаны сталинские действия, направленные на то, чтобы войти в научную среду. Захватив власть в партии большевиков и в государстве, он стал претендовать на роль главного теоретика марксистской философии, пытался установить доверительные отношения с одним из лидеров диалектического материализма в стране, А. М. Дебориным и его ведущими учениками. Он надеялся, что они публично провозгласят его самым выдающимся философом в СССР. Не найдя общего языка с ними, Сталин вышел из положения просто: приблизил к себе самых слабых и беспринципных из бывших деборинских студентов, и те, пойдя на неприкрытое мошенничество, напечатали в «Правде» откровенную ложь в адрес Деборина, его учеников и сподвижников. В награду за подобострастные объявления Сталина выдающимся ученым-философом эти слабаки открыли себе путь наверх — были возвышены, став главными редакторами журналов, директорами академических институтов, получив степени докторов наук и звания академиков. Все же, кто не пошел навстречу

[75] *В. Сойфер.* Сталин и мошенники в науке. М., 2012. С. 71, 74.

сталинскому требованию, были физически уничтожены, кроме Деборина, публикация теоретических работ которого была запрещена и который был как бы заживо погребен»[76].

На этом фоне абсолютно особое место занимает текст Лосева, который был предпослан его неопубликованной работе «Вещь и имя». Ранее нам уже приходилось писать о нем, определяя различные моменты выбора Лосевым тех партийных бонз, которые должны были его поддержать. В сущности, этот текст дает нам в материальной форме точные сведения о начале пути, завершившемся уже дневниковой записью Пришвина 1937 года о Лосеве и Деборине. До того, как привести здесь этот текст, проследим динамику событий 1928–1930 гг., времени, когда книги Лосева активно печатались в СССР:

23 марта 1928 — решение политбюро о выборах лидера диалектиков академиком.

В 1928 г. Деборина принимают в ВКП (б).

5 апреля 1928 — (только ли по иронии судьбы??!) подписано предисловие к «Очеркам античного символизма и мифологии».

В январе 1929 — Деборин становится академиком (с трудом, с третьего раза после нажима ЦК).

14 февраля 1929 — Лосевым подписано предисловие к «Вещи и имени» (1-я редакция).

Приведем фрагмент этого предисловия в указанном контексте: «Борьба “механистов” и “позитивистов” против диалектиков до последней минуты является огромным тормозом нормального развития диалектического метода и для его применения в различных областях действительности. Все еще приходится тратить массу времени и сил на разъяснение самых основных и примитивных понятий и установок». И в конце: «Но самое главное в моей книге — то, с чем, быть может, согласятся и не все диалектики. Дело

[76] Там же. С. 6.

в том, что я для иллюстрации силы и значения имен привлекаю, между прочим, материалы из истории религий»[77].

7 сентября 1929 — прошла цензуру не только «Диалектика мифа», но и «Вещь и имя» (в свет не вышло, т. к. было включено в «Диалектику мифа и сказки» и вынуто оттуда в процессе разного рода вставок для отдельного издания не ранее декабря 1930 г.).

27 декабря 1929 — речь Сталина на конференции аграрников-марксистов.

30 декабря 1929 — заявление Лосева в Главлит о запрете «Диалектики мифа». 28 января 1931 — подписано послезапретное «Предисловие» к «Диалектике мифа». «Очерки античного символизма и мифологии» выйдут в свет в 1930 г., уже после запрещения «Диалектики мифа».

30 марта 1930 — на Съезде Общества воинствующих безбожников Е. Ярославский провозглашает Сталина великим философом-диалектиком.

18 апреля 1930 — арест Лосева.

20 апреля 1930 — статья Е. Ярославского «Можно ли сотрудничать в антирелигиозной пропаганде с механистами».

5 июня 1930 — арест В. М. Соколовой-Лосевой.

7 июня 1930 — статья М. Митина, В. Ральцевича, П. Юдина в «Правде» «О новых задачах марксистско-ленинской философии».

30 июня 1930. Речь Л. М. Кагановича на XVI съезде ВКП (б) с фрагментом о Лосеве и последующее выступление В. М. Киршона.

Далее до 3 сентября 1931 года, вынесения Лосеву приговора, никаких дат в «Основных датах жизни и творчества», как уже говорилось, нет.

Между тем это важнейший период для понимания и состояния Лосева в тюрьме, как бы странно это ни звучало,

---

[77] *А. Лосев*. Самое само // *А. Лосев*. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 168–170.

и абсолютно определяющий для всей его дальнейшей судьбы до самых последних дней.

Вот эта хронология, как она виделась победителям «поворота на философском фронте»: от речи Сталина на конференции аграрников-марксистов до осознания необходимости поворота к лету 1930 г. Второй период начинается с момента появления в «Правде» статьи Митина, Ральцевича, Юдина. Затем дискуссия на бюро ячейки ВКП (б) Института красной профессуры, закончившейся принятием резолюции, опубликованной в «Правде» 2 августа 1930 г., т. е. после выступления Л. М. Кагановича на съезде партии в конце июня 1930 г. В этой резолюции обращает на себя внимание то «положительное», что имело место в деятельности т. н. «философского руководства» Деборина: «Борьба с механистами имеет еще и то значение, что она создала известные предпосылки к разоблачению теоретических основ оппортунистических шатаний, имеющих место в нашей партии, в частности, облегчила разоблачение правого уклона. (...) К числу положительных сторон работы на философском фронте следует отнести и успехи в борьбе за диалектический материализм в области естественных наук...», и далее, после одобрения незавершенной работы диалектиков по пропаганде этого метода по заветам Ленина, следует совершенно неожиданная похвала: «И наконец, необходимо указать ту борьбу, которую вели философы с основным врагом марксизма — идеализмом Лосева и др.»[78]. Таким образом, Лосев через «Правду» был провозглашен главой врагов марксизма, хотя до этого боролся с антидиалектикой «механистов» не хуже Деборина и его группы. Между тем, действительно, в их работах имелась масса нападок на Лосева, которые так любят приводить его адепты. Од-

[78] Очередные задачи ячейки философского отделения ИКП // За поворот на философском фронте. Сборник статей. М., 1931. С. 198–199. В «Правде» этот текст появился 8 августа 1930 г.

нако они совершенно не мешали выходу в свет восьми (а то и 11) громадных книг Лосева.

Остается предположить, что в годы монопольного «философского руководства» Деборин не мешал выходу этих трудов в свет. А критика в сугубо партийной печати не волновала руководство цензуры. Более того, как мы видели в выступлении Лебедева-Полянского, он играл текстами Лосева, обращаясь к гарантированно не подготовленной аудитории своих провинциальных сотрудников, явно через их голову.

Итогом всей борьбы явилась встреча Сталина с бюро ячейки ИКП философии и естествознания и решение партбюро, опубликованное 25 января 1931 года:

«Все статьи остаются в том же самом виде, в каком они были в свое время напечатаны в газетах «Безбожник», «Правда», в журналах «Большевик» и «Революция и культура», за исключением некоторых редакционных исправлений». До беседы с т. Сталиным позиция Деборина и его группы квалифицировалась как формалистический уклон, являющийся по существу идеалистической ревизией марксизма. Квалификация позиции Деборина и др., как формалистического уклона является недостаточной: она мягка и академична. До беседы с т. Сталиным в статьях и материалах, напечатанных в этом сборнике, работа философского руководства на старом этапе в ряде важных вопросов квалифицировалась как в основном правильная. Последняя резолюция собрания ИКПФ и Е от 29 декабря 1930 года, отпечатанная в этом сборнике, снимает эту формулировку как неправильную»[79].

Наша задача не состоит сейчас в изучении всей дискуссии по указанному сборнику «За поворот на философском фронте», сданному в производство 25 декабря 1930 г. и под-

[79] Предисловие // За поворот на философском фронте. С. 5. Датировано апрелем 1931 г.

писанному к печати 4 апреля 1931 г., все, кроме Предисловия и одного текста, статьи которого публиковались и известны. Мы хотим сейчас обратиться к тому, что не было опубликовано вне сборника: «Все статьи, за исключением одной — “За большевизацию работы на философском фронте”, написанной еще летом 1930 г., но печатаемой сейчас впервые, — уже печатались в центральных газетах и журналах. Впервые также печатаются здесь выступления тт. Скрыпника и Ярославского на президиуме Ком академии, а также переработанное выступление т. Митина на президиуме Ком академии в виде статьи “Наши философские разногласия”»[80].

В итоге делается вывод о необходимости разработки материалистической диалектики на фоне опыта соцстроительства в СССР. Таким образом, из резолюции Бюро партячейки ИКП от 2 августа 1930 г. с упоминанием заслуг деборинцев по борьбе с идеализмом Лосева, чье имя в этом общем тексте вообще было единственным, после беседы с т. Сталиным, который, как известно, «Имя-знамя» и имя «Философа Имени», пункты сами собой исчезли, оказались «снятыми». Но до этого «единственно верного» решения еще надо было дожить даже Митину.

В позорно знаменитой статье трех[81] были замечательно выделены основные элементы всего пейзажа битвы теоретиков. Во-первых, это выступление т. Сталина, во-вторых, это практическое применение диалектики в политической борьбе, в-третьих — «Проникновение диалектики в науку, овладение ею конкретным материалом научных областей является крайне прогрессивным фактом и создает предпосылки могучего научного расцвета». При этом «Широкое наступление по всему фронту науки марксистско-ленин-

[80] За поворот на философском фронте. С. 5.

[81] *М. Митин, В. Р льцевич, П. Юдин.* О новых задачах марксистско-ленинской философии // За поворот на философском фронте. С. 14–23. «Правда», 7 июня 1930 г.

ского мировоззрения не может не сопровождаться вместе с тем обострением классовой борьбы в науке, усилением сопротивления реакционных элементов, старого “ученого” мира, старой профессуры, а также всяких идеалистических, механистических взглядов и идей». Одновременно с этим выяснилось, что победа над механистами (т. е. над Бухариным и «правым уклоном») не дает пройти мимо недостатков, среди которых — отсутствие разоблачения троцкизма.

Достаточно представить себе, сколько времени прошло после падения Троцкого и его высылки, чтобы понять чисто политическую цель подобных обвинений. Там же задается вопрос: «В самом деле, где и когда была дана развернутая критика целой системы ошибок Асмуса, одного из активных борцов с механистами?»[82] Особый интерес для нас представляет критика работ по формальной логике (чем Лосеву и Асмусу придется заняться на следующем этапе их работы), а также очень жесткая критика диалектиков за отсутствие борьбы с живым еще тогда и очень активным К. Каутским.

Без понимания того, какие подтексты таила в себе вся эта марксистская схоластика, мы не поймем в ней место лосевского платонизма и неоплатонизма, тем более, если его имя странным, только на первый взгляд, образом появится после такого вот абзаца: «За последнее время мы видели выступление в журнале “Большевик” т. Фурщика со статьей “О либеральном и марксистском понимании этики”, которая свидетельствует о наличии эклектизма на философском фронте. Тов. Фурщик подвергает критике в основном правильную позицию т. Деборина в вопросах этики, которую он развернул в борьбе с “простыми нормами права и нравственности” Аксельрод. Нащупав ряд неудачных формулировок у т. Деборина, т. Фурщик в своем критическом рвении заходит настолько далеко, что сам начинает

[82] За поворот на философском фронте. С. 18.

скатываться на неокантианские позиции. Тов. Фурщик совершенно не умеет исторически подойти к Каутскому, у него получается абсолютное отрицание Каутского. Проведение этой мысли последовательно до конца логически ведет к совершенно неправильному пониманию всей истории марксизма, роли и значения, например, II Интернационала и т.д.»[83] Конечно, неправы также и те, кто видит двух абсолютно оторванных друг от друга Каутских — «Каутского-ренегата» и «Каутского того периода, когда он боролся с ревизионизмом Бернштейна». Неправы те, кто, критикуя т. Фурщика, впадают в чуть ли не безоговорочную защиту Каутского (например, выступление т. Разумовского на фракции ОВДМ в Ком академии и др.). Каутский никогда не был последовательным диалектиком-материалистом. Иногда, вопреки его методологии, он приближался на определенных этапах, например, к большевистской оценке движущих сил нашей революции. Нужен исторический подход к Каутскому, нужен последовательный анализ его работ, вскрывающий зачатки его ренегатства и во время его борьбы с ревизионизмом. Отсутствие историчности в подходе к Каутскому — сильное прегрешение против диалектики»[84].

Здесь требуется небольшой комментарий. Во-первых, мы видим относительно грамотную диалектику. Во-вторых, мы видим боязнь потерять что-то из ленинских оценок Каутского. В-третьих, главный издатель «Ленинских сборников» как раз критикуемый Деборин, поэтому огульную критику академика пока надо держать в узде. В-четвертых, в этих рассуждениях мы видим хорошо диалектически проработанную схему обвинения любого будущего противни-

83 Стилистика этой фразы выдает знакомство авторов «статьи трех» с рассуждениями того, о ком пойдет речь сразу после критики Каутского и Фурщика и, отметим, защиты Деборина.

84 *М. Митин, В. Р льцевич, П. Юдин*. О новых задачах марксистско-ленинской философии. С. 19.

ка во всех грехах, а тех, кто его окружал, в том, что они недостаточно диалектически подошли к оценке разного рода положительных качеств свергаемого.

Однако, хотя Каутский и не был последовательным материалистом-диалектиком, идеалистом или механистом он не был точно.

Тем страннее переход к следующему абзацу. Чтобы это показать, мы и привели весь предыдущий абзац полностью.

Теперь читаем: «Идеализм является коренным врагом марксизма. Ни на одну секунду не должна прекращаться борьба с ним; наоборот, эта борьба должна вестись решительно и более систематично, чем до сих пор. В настоящих условиях обострения классовой борьбы, непрекращающихся вылазок идеалистов (Лосев, Рубинштейн и др.) эта борьба приобретает особое значение».

А сразу дальше уже вновь о механистической ревизии марксизма, которая «по-прежнему остается главной опасностью», и лозунг: «Поэтому ни шагу назад в борьбе с механистами...»[85]. Очевидным образом абзац об идеалистах вставлен не на своем месте. Однако все книги названных идеалистов выпущены в период «философского руководства». Это не только известные нам книги Лосева, но и «О смысле жизни. Часть I, II. Историко-критические очерки» М. М. Рубинштейна, вышедшие в 1927 году, однако, как и лосевские книги «Изданием автора»! Разумеется, этих двух авторов критиковал и Деборин, и его ученики еще в 1929 году. И все же странное соседство пусть и вставного абзаца про Лосева-Рубинштейна с абзацем о диалектике отношения к Каутскому требует объяснения. Рубинштейн здесь ни при чем, не считая типа издания. Хотя скандал из-за выхода его книги имел место.

Дело здесь именно в Каутском и Лосеве — двух, как это ни странно, платониках. Характерно, что обильно рассуж-

---

[85] *М. Митин, В. Р льцевич, П. Юдин*. О новых задачах марксистско-ленинской философии. С. 20.

[Содержание]

дая в своих книгах, и особенно в «Диалектике мифа», о соотношении «Государства» Платона с коммунизмом, приводя массу работ о Платоне, Лосев очень необильно ссылается на важнейшую книгу С. Трубецкого об этом философе и вообще не ссылается на книги К. Каутского «Из истории культуры. Платоновский и древнехристианский коммунизм» (пер. Львовича, СПб., 1905), или на полемику *К рл К утский*. Терроризм и коммунизм. Берлин, 1919. Ответная книга: *Лев Троцкий*. Терроризм и коммунизм. Анти-Каутский. 1920; *К рл К утский*. От демократии к государственному рабству. (Ответ Троцкому.) Берлин, 1921, не говоря уже об «Античном мире, иудействе и христианстве» (СПб., 1909) и т. д. В сущности, вся тематика сочинений Каутского с марксистской точки зрения охватывает социально-политическое содержание книг Лосева. Это вполне может явиться темой отдельной работы, которая могла бы объяснить странный интерес большевиков к Лосеву...

И это на фоне того, что в статье Митина, Юдина и К° «О задачах борьбы на два фронта»[86] не только жестко критикуется механицизм, защищается от обвинений в механицизме от механистов уже Деборин, но и специально говорится о важном недостатке деборинцев, их неактивной борьбе с религией. Наоборот, механистов, которые скатываются в неокантианство, фрейдизм и т. д. тянет в идеализм. И это, на фоне предыдущей статьи, очень серьезное и опасное обвинение. Однако все превосходит один раздел статьи, которая впервые публикуется в сборнике о повороте на философском фронте. Это раздел «Некоторые итоги и новые факты. Самокритика и самодискредитация»[87]. Напомним,

---

[86] *М. Митин, С. Пичугин, Ф. Путинцев и др.* О задачах борьбы на два фронта // За поворот на философском фронте. Сборник статей. М., 1931. С. 24–31.

[87] *А. Весн , В. Егоршин, Ф. Конст нтинов, М. Митин, В. Р льцевич, И. Т -щилин, В. Тимоско, П. Юдин.* За большевизацию работы на философском фронте // За поворот на философском фронте. Сборник статей. М., 1931. С. 44–80. Мы цитируем последовательно С. 70–76.

что эта статья написана, как указывается в предисловии к сборнику, «еще летом» 1930 г., но публикуется только сейчас, т. е. не ранее 4 апреля 1931 г., а с учетом времени производства, не ранее начала мая 1931 г. Скажем сразу, что вся эта статья до интересующего нас раздела, действительно, могла быть написана летом 1930 г. Но вот ее самый важный для нас раздел, явно — нет. Тест этот принципиально выпадает из тона всей дискуссии настолько, что его двуприродность заставляет цитировать его с определенного момента целиком:

> «Групповая, фракционная статья десяти авторов должна бы носить название не «О борьбе на два фронта в философии», а об «Отлучении от церкви и предании анафеме трех еретиков». Печать групповщины лежит на каждом положении этой статьи. «Коллективность» десяти уязвленных самолюбий объединяет ее положения; кастовый дух нетерпимости пронизывает каждую ее строчку. Она — высшее выражение того, как философское руководство проводит «основной метод работы» — самокритику. Предметом статьи «О борьбе на два фронта в философии» является, само собою разумеется, не борьба на два фронта в марксистской философии, т. е. не борьба против механистов и против извратителей диалектики в сторону схоластики, а борьба против статьи «трех» в «Правде».

Авторы заявляют: «Статья в “Правде” не дает правильного освещения как нынешнего положения в области марксистско-ленинской философии, так и стоящих перед нею задач» (с. 140). Но через две строчки оказывается, что в «статье трех» имеется ряд «правильных положений»: «О необходимости поворота, о самокритике, о борьбе на два фронта, о необходимости критики методологических основ троцкизма и т. д.» (та же стр.). Следовательно, статья «трех» дает «правильное освещение». Значит, предыдущая мысль есть клевета, высказанная от «злости»... то бишь высказан-

ная из-за невнимания к своему собственному ходу мысли. Можно ли говорить, с одной стороны: «не дает», а с другой: «дает»? Но, давая правильные положения, «эта статья содержит несколько грубых ошибок и не дает *четкого* определения *основных* задач коммунистов на этом участке теоретической борьбы» (та же стр.).

С этого момента начинается та стилистика, которой, с одной стороны, нет во всей полемике о «повороте на философском фронте», да и быть не может. А с другой стороны, эта стилистика и терминология очень узнаваемо лосевская, с той лишь разницей, что «Диалектика мифа» или «Очерки античного символизма и мифологии» писались дома, «на антресолях», а текст, легший в основу цитируемого нами раздела, — на нарах либо на столе в кабинете следователя. Если уже здесь мы предположили, что имеем дело с лосевской базой цитируемого текста, то необходимо сказать, что особенности терминологии его очень конкретны и специфичны:

«Итак, в статье “трех” имеется “несколько грубых ошибок” и нет “четкости”. Доказательства?.. С доказательствами придется подождать. Обвинительный акт еще не дочитан».

Рискуя нарушить все правила анализа текста, предположим, спустившись к грубейшему эмпиризму, что перед нами лосевская ситуация, когда обвинение уже предъявлено либо ему понятно и известно, а недолгий сталинский суд еще не вынес свой приговор. Как известно, приговор Лосеву «выносился» с 3 сентября 1931 г., 11 сентября он был переведен в Бутырки, а «объявлен приговор» 20 сентября. Судя по тому, что Лосева перевели в Бутырки, а обращалась В. М. Лосева в ГПУ, философ находился на Лубянке. Читаем и комментируем «обвинительный акт» дальше:

> «Оказывается, “все, что в ней (в статье «трех». Авторы) есть правильного”, представляет простой пересказ и местами дословное повторение резолюции “о новых задачах на фи-

лософском фронте”, принятой фракцией ОМВД и Института философии Ком академии и напечатанной в №4 журнала “Под знаменем марксизма”, а также выступлений ряда товарищей в защиту резолюции» (с. 139). Оказывается, что все это правильное представляет собою «значительнейшую часть этой статьи».

Ну и полемисты же наши «диалектики»! Значительнейшая часть статьи в «Правде» правильна. «Правда» предлагает им согласиться с основными положениями статьи и на этой основе консолидировать силы философов-марксистов. Но вместо этого люди начинают путать, заметать следы, вертеться, как черт перед заутреней. Относительно «пересказа» мы еще поговорим. А теперь продолжим ход рассуждений наших десяти авторов.

Они заявляют далее, что «там, где «трое» вносят свое, они отступают от правильной марксистско-ленинской позиции» (стр. 140). Доказательства? С доказательствами наши прокуроры не торопятся. Оказывается, в помещенной в «Правде» статье «трех» даже ни разу не упоминается основной документ ленинизма для определения задач философии в нашу эпоху: статья Ленина «О значении воинствующего материализма».

Что это такое: новый параграф обвинения, или доказательство обвинения, или всего лишь повод для обвинения. Скорее всего, последнее, так как первые два пункта были бы просто смехотворны. Итак, повод, наконец, найден»[88].

Обратим внимание, помимо стилистики, на то, что поводом ареста Лосева были вставки в «Диалектику мифа», а «новым параграфом обвинения» явились дела «Истинно православной Церкви».

[88] *А. Весн , В. Егоршин, Ф. Конст нтинов, М. Митин, В. Р льцевич, И. Т -щилин, В. Тимоско, П. Юдин.* За большевизацию работы на философском фронте. С. 72.

Итак, повод, наконец, найден. Авторы статьи «трех» в «Правде», фактически разбирая ряд указаний Ленина в его письме «О значении воинствующего материализма», нигде не привели цитат из него. А известно, что если руководящие «ортодоксальные» последователи Ленина не видят кавычек и сносок: «Ленин, (соч. том такой-то, стр. такая-то), то они не в состоянии узнать ленинских мыслей».

Далее мы пропускаем стилистически нейтральное разъяснение этой позиции размером в страницу сборника и переходим к интересующей нас проблематике:

«Именно в “статье трех” в “Правде” указаны задачи разработки ряда кардинальных вопросов диалектики в общей форме: на ленинском материале, на основе ленинских указаний, ленинских работ по диалектике и т. д. Выходит, что наши <u>руководящие “диалектики” занимаются сверхъестественным празднословием</u>, болтая о “задачах разработки материалистической диалектики”, но не попытавшись даже прикоснуться своей “критикой” к конкретно поставленным в “Правде” вопросам (...) <u>Наши десять непогрешимых пап</u> избегают перенесения задач разработки диалектики в плоскость тех оценок, которые даны в “Правде”. Подлинно, правда глаза колет! Выходит, что наши “диалектики” поболтали о разработке диалектики, обругали статью в “Правде” эклектической и... бочком-бочком улизнули от анализа того “подлинного значения”, которое должна приобрести “дальнейшая разработка теории материалистической диалектики” в нашей стране».

Далее нас ожидает откровенная Кода, т. к. «диалектики» все-таки привели две цитаты, и одну из них из статьи М. Митина, чью позицию они сравнили с лосевской. Более того, нас ожидает митинская защита Лосева при помощи Ленина! Читаем дальше:

> «Итак, где же доказательства неправоты положений философской статьи в “Правде”? Нет их, нет ни одно-

го доказательства ни фактического, ни формального. Нет ни одной цитаты из статьи в "Правде", которая была бы приведена десятью прокурорами в доказательство неправоты статьи в "Правде". Наши прокуроры изо всей "статьи трех", из всех цитат, в которых должны же содержаться «несколько грубых ошибок» и "нечетких" определений задач, приводят всего лишь одну цитату. Но и в этой цитате "статьи трех" формулируется обвинение как раз против них и показываются их политические ошибки. Вместо демонстрации и доказательства "нескольких грубых ошибок" статьи в "Правде" налицо сплошное огульное пустословие об ошибках, не подкрепленное ни одной цитатой, и софистическая защита своих явно гнилых позиций»[89].

Далее указывается, что вообще речь в «статье десяти» идет только о двух цитатах, но не из «статьи трех» в «Правде», а по одной — Митина из «Революции и культуры» и Юдина из газеты партколлектива ИКП «За ленинские кадры», но они никакого отношения не имеют к статье в «Правде». И тут вновь знакомый лосевский прием:

«К сожалению (для философского руководства) приведенные утверждения статей Юдина и Митина совершенно правильны, а выступления против них виднейших философов и естественников — это форменный скандал для философского руководства».

Пропускаем явно не лосевские пассажи с длинной цитатой и приближаемся к ключевому моменту статьи, обсуждению актуальной политической ситуации лета 1930 г.:

89 *А. Весн , В. Егоршин, Ф. Конст нтинов, М. Митин, В. Р льцевич, И. Т щилин, В. Тимоско, П. Юдин.* За большевизацию работы на философском фронте. С.74.

[Содержание]

> «Понимаете ли вы теперь, как вы смешны, когда бубните о разработке материалистической диалектики на основе “всей совокупности человеческого знания”, “практики классовой борьбы во всем мире”, в то время как написанное вами относительно того, что делается у вас под носом, вы сами называете “бумажным хламом”. Лучше бы вы не скандалились перед XVI партсъездом, выступая с такими “достижениями” и “успехами” против “статьи трех”, помещенной в “Правде”»[90].

Составители этого комбинированного текста, призванного, как мы считаем, вытащить Лосева из тюрьмы, с одной стороны, и защитить Митина от обвинений в следовании «Диалектике» сидящего в ГПУ Лосева, с другой, поторопились настолько, что т. н. ошибку Юдина, разобранную деборинцами, не упомянули вообще. Скорее всего, из-за неактуальности очередного схоластического противоречия. Теперь авторы дополнительного раздела, скорее всего, летней 1930 г. статьи переходят к главной атаке:

> «Следующая “ошибка” не статьи в “Правде”, а... т. Митина в журнале “Революция и культура”. Митин, — говорят наши прокуроры, — писал: “благодаря тому, что идеализм у Гегеля получил наиболее полное, законченное, абсолютное выражение, он в силу внутренней диалектики, присущей тоже и ему, вплотную подошел к материализму, к переходу в свою противоположность”. Далее они продолжают: “Так Митин понял ленинское замечание о Гегеле. Следуя этой логике, можно было бы сказать, что так как в наше время у мистика и черносотенца Лосева идеализм получил наиболее полное абсолютное выражение, он вплотную переходит к материализму” (стр. 147)».

Нетрудно видеть, что «диалектики» откровенно намекают на то, у кого берет Митин свои диалектические софизмы. Поэтому для него опасность не только в обвинении

---

[90] Там же. С. 75.

в «идеализме», только не в «меньшевиствующем», а в «черносотенном», что для Марка Гершковича всегда приятно, но и в простом уголовном преступлении — плагиате. Поэтому-то абсолютно лосевский текст находящегося в узилище философа Митин может использовать и от своего первого лица. Но в лучших лосевских традициях А. Весна, А. Егоршин, Ф. Константинов, М. Митин, В. Ральцевич, В. Тащилин, В. Тимоско, П. Юдин продолжают:

> «“У Лосева идеализм получил наиболее полное, абсолютное выражение?”. Не потому ли, уважаемые товарищи “диалектики” так поздно взялись за критику Лосева?».

Приведенное высказывание позволяет гарантированно датировать этот текст временем после встречи Митина и К° с т. Сталиным в самом конце января 1931 года, когда было отменено решение бюро ячейки ВКП (б) Института красной профессуры, где среди заслуг деборинцев отмечалась как раз критика А. Ф. Лосева, теперь, по понятным причинам ставшая к апрелю 1931 г. неактуальной. Критика и впрямь стала неактуальной и слабой после выступления самого Л. М. Кагановича на съезде! Теперь, однако, ситуация диалектически и скачкообразно изменилась. Ведь «идеалистами» стали и «правые» бухаринцы-«механисты», и не разгромившие вовремя Троцкого «диалектики». Итак, читаем:

> «У Лосева абсолютный идеализм? И вы не стыдитесь говорить такие сверхъестественные пустяки? Пустозвон, формалист, эклектик, путаник, идеалист субъективного толка, ничего общего не имеющий с диалектикой, Лосев оказывается проповедником «идеализма, получившего наиболее полное абсолютное выражение». И вы не краснеете, ученые историки философии?».

Понятно, что молодой Митин-Юдин так высказываться не стал бы. Кстати, из ругани убран «черносотенец», а спи-

сок прегрешений Лосева не включает в себя «поповщину», что было бы очень опасно, помня дело, по которому был арестован Лосев. Его стилистика представлена уже в заключительном разделе, где кроме умного слова «кредо» и пары острых фраз явно понятного нам происхождения нет. Не говоря уже о понятии «абсолютного идеализма» ... А вот и любимые лосевские рассуждения о неразличимости идеализма и материализма в его диалектической разработке:

> «Ну а как насчет «внутренней диалектики», в силу которой, — говорит Митин, — гегелевский идеализм вплотную подошел к материализму? Может быть, внутренняя диалектика у Лосева тоже получила “наиболее полное, абсолютное выражение”? Тут не миновать вам задачи “материалистической переработки” Лосева»[91].

Если вспомнить, что «материалистически» надо было «переработать» один из «источников марксизма», то претензия арбатского мудреца выглядит захватывающе. Автор этих слов, а это уже точно не Митин, которому-то и надо было бы «материалистически переработать» Лосева, прежде чем использовать его диалектику, видит себя (даже из камеры ГПУ) главным философом при Лучшем друге представителей этой специальности, и никак не менее. Атака продолжается:

> «Ну а как быть со следующим положением Ленина: “Объективный, а еще более абсолютный идеализм зигзагом (кувырком) подошел вплотную к материализму, частью даже превратился в него”. А ведь это положение Ленина, эту ленинскую цитату мы выписали из книги... Карева “За материалистическую диалектику” (1929 г., стр. 140, того самого

[91] *А. Весн , В. Егоршин, Ф. Конст нтинов, М. Митин, В. Р льцевич, И. Т - щилин, В. Тимоско, П. Юдин.* За большевизацию работы на философском фронте.

> Карева, который... вместе со всеми “ортодоксами” объединился в поисках “грубых ошибок” в “статье трех”. Не везет, вам, товарищи, проводящие “основной метод работы”, т. е. “самокритику” в отношении других, но не замечающих кучи целой системы идеалистических ошибок в своих собственных писаниях»[92].

И наконец, «кредо» бойцов на «два фронта»:

> «Необходимо продолжать, углублять и конкретизировать борьбу с механистической методологией, как главной опасностью извращения марксизма. Но дальнейшая борьба с механистами не исключает, а требует одновременной борьбы с опасностью идеалистического извращения диалектического материализма. Если взять идеалистические извращения материалистической диалектики в работах тт. Деборина, Карева, Гоникмана, Тымянского, Асмуса, Топоркова, то получится пахучий формалистический букет. Товарищи из философского руководства хотят отыграться в “борьбе” с формализмом на Дмитриеве, а иногда на Гоникмане. Но, дорогие товарищи, ведь эти яблочки выросли на вашей яблоне»[93].

Интересно представить себе в реальности рассказ Лосева на следствии, как к нему пришел Асмус, которому очень мешал это делать Деборин. Либо это одна из форм прикрытия авторства текста в столь важном сборнике.

IV

Теперь остается понять: почему никому, кроме нас, не пришло в голову сравнить этот текст о Лосеве с текстами Лосева? Хотя бы с самым началом «Диалектики мифа»:

---

[92] *А. Весн , В. Егоршин, Ф. Конст нтинов, М. Митин, В. Р льцевич, И. Т - щилин, В. Тимоско, П. Юдин.* За большевизацию работы на философском фронте. С. 76.

[93] Там же. С. 78.

«Настоящее небольшое исследование имеет своим предметом одну из самых темных областей человеческого сознания, которой раньше занимались главным образом богословы или этнографы. Те и другие достаточно оскандалились, чтобы теперь могла идти речь о вскрытии существа мифа богословскими или этнографическими методами»[94].

А уж знаменитая оценка дискуссии «диалектики» — «механисты», данная как «Материализм дал целый ряд друг другу противоречащих систем; и они вполне сопоставимы с соответствующими системами христианского богословия. Я не буду загромождать свое изложение сопоставлениями, но одно такое сопоставление я нахожу уместным провести и здесь. Именно, борьба в материализме “диалектиков” с “механистами” есть не что иное, как борьба православия с католичеством в христианстве по вопросу об исхождении Св. Духа. Тот, кто хочет понять меня обстоятельно, должен обратиться к другому моему труду, где вопрос о Filioque я разрабатываю с необходимыми тут диалектическими подробностями. Здесь я могу быть только очень и очень кратким»[95], и вовсе снимает проблему авторства части митинского текста.

Казалось бы, все ясно. Скорее наоборот, теперь уже нам придется понять, почему преступные вставки в «Диалектику мифа» (а мы привели их далеко не все!) пришлись так ко двору статье Митина, да еще и с указанием их заключенного в узилище автора в терминологии дискуссии «механисты» — «диалектики»? Как решились молодые «мошенники от философии» пойти на это при живых, пусть и битых деборинцах? Ответ лежит опять же на страницах «Под знаменем марксизма».

Обратим внимание на цитату из Ленина, взятую (скажем прямо, Лосевым) у деборинца Карева из его книги 1929 года

[94] *А. Лосев.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 33.

[95] Там же. С. 148–149.

[Содержание]

с целью нападения на указанную группу товарищей. Ключ ко всей этой истории находится, с одной стороны, все в том же сборнике «За поворот на философском фронте», а с другой — в указанном журнале. Начнем со сборника.

Здесь есть довольно объемная рецензия В. Ральцевича на знаковый 5 номер «Под знаменем марксизма» (философский подарок съезду партии), под которой почему-то написано «Под знаменем марксизма» № 5, а к этой рецензии примыкает письмо в редакцию журнала «Большевик» относительно этой самой рецензии. Однако между этими двумя событиями, имевшими место, естественно, в журнале «Большевик», противостоящем «философскому руководству», имело место событие, связанное как раз с упомянутым Митиным (Лосевым) Ник. Каревым. И событие это имело место в журнале «Под знаменем марксизма», где в статье Ник. Карева «Заметка о вреде путаницы и поповской проповеди и об искусстве заметать следы»[96] прямо упоминался А. Ф. Лосев. Упоминание этой статьи в лосеведении нам видеть не приходилось. Однако сочетание «поповской проповеди», «заметания следов» и Лосева не может быть обойдено вниманием.

Начинается «Заметка» Карева перечислением многочисленных перескоков Ральцевича с одной стороны на другую. Это в целом интересно для изучения аналогичных кульбитов и у других сталинских «мошенников в философии». Однако в данном случае нас больше интересует действительно заметка Ник. Карева о рецензии Ральцевича в «Большевике», которая превратилась в статью из-за того, что Ральцевич успел в следующем же номере «Большевика» еще до выхода ответа Ник. Карева в свет ему же и ответить. Поэтому здесь мы имеем две заметки сразу.

А вот в сборнике, где нам встретился текст Митина (Лосева), есть только сама рецензия на 5 номер «Под знаменем

---

96 *Ник. К рев.* Заметка о вреде путаницы и поповской проповеди и об искусстве заметать следы // Под знаменем марксизма. 1930. № 7–8. С. 32–39.

марксизма» и названное письмо в редакцию того же «Большевика». Мнения Карева с упоминанием именно Лосева здесь как раз нет. Читаем Карева, который в этой ситуации становится для нас автором принципиального для окончательной атрибуции работы Митина (Лосева) текста. Суть спора сводится к тому, что Ральцевич спорит со следующим положением Карева: «Вот, — пишет т. Ральцевич, — Совершенно безапелляционное и совершенно механистическое положение Карева: “Поэтому признание объективного существования случайности ни в коей мере не исключает того, что все причинно обусловлено, что никакой свободы воли нет” (Карев, “За диалектику”, изд. 1-е, стр. 287–288, разрядка Ральцевича). А вот другое положение: “Т.-е. диалектический материализм стоит на почве абсолютного детерминизма” (Там же, та же стр.). Оба эти положения ничего общего не имеют с диалектическим материализмом»[97].

Ответ сводится к тому, что:

> «У меня написано: “Т.-е. диалектический материализм стоит на почве абсолютного детерминизма, отрицая абстрактный детерминизм” (см. наш доклад по поводу сборника “Диалектика в природе” № 2, на заседании Общества воинствующих марксистов-диалектиков, опубликованный в “Под знаменем марксизма”, № 4 за 1927 г.)»[98].

Таким образом, Ральцевич, по мнению Карева, просто разорвал одно высказывание на два независимых, и это объективно «неумение понять то, что написано “критикуемым”, а субъективно “невинное желание немного приспособить” непонятое положение к своим целям».

Теперь цитата и с Митиным, и с Лосевым, и даже с Бердяевым:

[97] Там же. С. 33

[98] Там же.

[Содержание]

«Таким образом т. Ральцевич совершил в своем утверждении, что мы "признаем абсолютный детерминизм, отрицая абстрактный детерминизм", — "совсем маленькую" операцию: он вместо запятой поставил точку и отрезал конец предложения, в противопоставлении которому заключается вся суть дела. Но требовать от т. Ральцевича, чтобы он не искажал цитат, было бы слишком жестоко. Скольких ценных произведений лишилась бы тогда советская философская мысль и как грубо была бы нарушена "свобода воли"! Если бы дело было только в перевранной цитате — не стоило бы и браться за перо. Восстанавливать истину во всех случаях, когда взгляды "критикуемого" автора извращают т.т. Ральцевич, Митин, Фурщик и т.д. — значило бы тратить время на скучное и малоблагодарное занятие. Каждому — свое! Беда в том, что по существу дела внушает Ральцевич минимум 175 000 читателей, превосходит меру всякого вероятия. Ральцевич объявляет не имеющим ничего общего с марксизмом-ленинизмом признание того, что в мире причинно обусловлено и нет никакой свободы воли. Он утверждает, что марксизм-ленинизм не совместим с абсолютным детерминизмом, т.е. с утверждением того, что мы не можем допускать в природе чего бы то ни было не подверженного законам и причинным связям материального мира. Но это — чистейшая поповская проповедь. Даже в современной буржуазно-помещичьей философии свободу воли открыто защищают только попы и ксендзы, да философы типа Лосева и Бердяева. Свобода воли им нужна для того, чтобы "обосновать" бессмертие души и воздаяние за грехи. Отрицание абсолютного детерминизма в этом случае означает веру в чудеса и ничего больше означать не может. Читать в нашей печати подобные вещи — просто срам»[99].

[99] *Ник. К рев.* Заметка о вреде путаницы и поповской проповеди и об искусстве заметать следы. С. 34–35.

Далее следуют цитаты из Ленина, подтверждающие точку зрения Карева, и неутешительный, если не тревожный вывод:

> «Либо все в мире причинно обусловлено, никакой свободы воли, противоположной детерминизму, нет. И тогда возможна наука, техника, настоящая свобода, опирающаяся на познанную необходимость, — либо детерминизм не абсолютен, цель причинных зависимостей не всеобща, и тогда невозможна никакая наука и неизбежна вера в чудеса и бога. Так стоит вопрос, т. Ральцевич, будьте добры выбирать! Впрочем, вы выбрали уже один раз — свободу воли... Чудовищное утверждение Ральцевича должно быть рассматриваемо как тревожный симптом значительной опасности, нам угрожающей. Диалектика — очень острое оружие. Правильно примененное, оно как ланцетом взрезает все покровы явлений, учит улавливать их действительное строение и жизнь. Но по соседству с ней гнездятся софистика и эклектика — родные сестры идеализма и поповщины»[100].

И все было бы ничего, если бы не ответ Карева на напечатанное в следующем номере «Большевика» письмо Ральцевича. Похоже, что именно поэтому и вышел 7–8, а не 7 и 8 номера «Под знаменем марксизма». Динамика борьбы тогда шла день в день, нос в нос. Поэтому ответ последовал незамедлительно и в той форме, которая исключала всякие сомнения в причинах философского скандала. Карев писал:

> «После того, как все воробьи на крышах стали чирикать по поводу скандального случая с защитой поповских взглядов под видом марксизма-ленинизма в рецензии т. Ральцевича, наш "столп ортодоксии", ровно через месяц после появления рецензии, разразился в № 15–16 "Большевика" "письмом в ре-

[100] Там же. С. 35.

> дакцию". В качестве одного из "наиболее чутких философов-партийцев", как т. Ральцевич не постеснялся назвать себя в рецензии (следуя очевидному старинному лозунгу: "главное — не стесняйся!"), он пытается теперь учесть столь не благоприятно сложившуюся для него ситуацию. Его "письмо в редакцию" может служить прекрасным образцом идейной сумятицы, сочетающейся с недурным искусством заметать следы. Тов. Ральцевич пытается дать разъяснение к рецензии, появившейся в № 14 "Большевика". Он указывает, что "ставил своей задачей" "автор рецензии", что рецензент "хотел сказать" и т. д. Но, как сие ни странно, т. Ральцевич нигде не удосужился заметить в своем "письме", что этот "автор рецензии" — о н с а м. У читателя, который, поверив т. Ральцевичу, не стал бы с поличным проверять по предыдущему номеру "Большевика", кто же написал комментируемую т. Ральцевичем фразу — неизбежно создается впечатление, что т. Ральцевич разъясняет утверждения кого-то другого. Таково искусство. Впрочем, в толковании типа Хлестакова до сих пор идет спор — забывается ли он сам, когда говорит, чувствуя к мистификации "влечение род недуга", или намеренно "интригует" окружающих. А как бы просто т. Ральцевичу сказать — не в рецензии, помещенной в № 14 "Большевика", а "в м о е й рецензии", не "автор рецензии", а "я" или "мы" и т. д.! Но т. Ральцевич, очевидно, так привык к своим постоянным "превращениям", что сам к себе через месяц относится, не сознавая того, в третьем лице. Как же нам относиться к этому философскому Протею. Однако значительно опаснее, чем эта попытка личной метаморфозы, идейная мистификация в письме т. Ральцевич»[101].

Не будем заниматься дальнейшим мордобитием, которое легко устроил мистификатору тогда еще уверенный в себе Карев, и перейдем к выводам:

[101] *Ник. К рев.* Заметка о вреде путаницы и поповской проповеди и об искусстве заметать следы. С. 36.

[Содержание]

«Было бы чрезвычайно поучительно рассмотреть вызревание этих новых типов свободы у нас в переходном обществе. Но разве "актуальных" тт. Ральцевича, Митина и Фурщика привлекают такие актуальные проблемы? Ведь для серьезного исследования надо столько времени и сил, и в нем не помогают никакие фальшивые цитаты. А им кажется, что достаточно написать пару пустозвонных и эклектических рецензиек, чтобы стать "столпом ортодоксии" ...Правда, в лице т. Ральцевича мы имеем скорее всего поповскую ортодоксию. Итак, вместо того, чтобы поправиться, Ральцевич лишний раз демонстрировал свою эклектику. Мы видели, что свобода с точки зрения диалектического материализма заключается не в ограничении детерминизма и не в отграничении от него, а покоится на нем. Кто полагает другое — действительно, и не материалист, и не диалектик»[102].

Таким образом, не только публикация статьи с очевидно лосевским куском на с. 44–81 с участием Митина и Ральцевича, но и следующая за ней рецензия упомянутого т. Ральцевича с его же «Письмом в редакцию "Большевика"», но без статьи Карева, раскрывшей мистификацию, являются демонстративным коллективным залпом по «прокурорам» деборинцам, но в условиях, когда прокуроры уже «мошенники» — митинцы. И главная цель митинцев — вызволить из узилища Лосева, который там находится на протяжении всей этой полемики. Однако если в статье «За большевизацию на философском фронте» текст Лосева очевидным образом написан в камере, то теперь придется предположить, что и (как это ни грустно) «внутренняя рецензия» на статью т. Ральцевича, написанная, естественно, от третьего лица, создавалась там же, а т. Ральцевич просто боялся ее трогать.

Однако, так или иначе, к 4 апреля 1931 г., когда сборник сдавался в печать, судьба Лосева еще не была решена, по-

[102] Там же. С. 39.

этому обе стороны и не упоминали место пребывания своего оппонента или консультанта.

Беседа со Сталиным в декабре 1930 г. сделала Митина настолько уверенным в себе, что он в установочной статье «К итогам философской дискуссии и задачи антирелигиозной пропаганды в свете этих итогов», написанной не позже января 1931 г., позволил себе в разделе «Меньшевиствующий идеализм деборинской группы» написать:

> «Когда мы говорили о меньшевистствующем идеализме деборинской группы, то необходимо уяснить себе то, что речь идет не о простом, обычном типе идеализма. Надо уяснить себе то обстоятельство, что речь идет вовсе не о таком вопросе, как ясный, последовательный идеализм, скажем, типа Лосева, Рубинштейна и т. д., и т. п. Речь идет о чрезвычайно тонкой, завуалированной форме идеалистической ревизии материалистической диалектики, выступающей под всевозможной маскировкой, под флагом марксизма-ленинизма. Речь идет о трусливом идеализме. Речь идет о такой ревизии марксизма, которая прикрыта марксистско-ленинской терминологией, которая выступает под флагом воинствующей марксистской ортодоксии, которая сама часто бомбардирует открытый, поповский, контрреволюционный идеализм типа Лосева и даже идеализм типа Лукача[103]. И вместе с тем, по своему нутру, по своему существу — это есть идеалистическая ревизия марксизма»[104].

[103] Вот и причина «любви» соратника Д. Лукача по «Литературному критику» М. А. Лившица к «поповцу» А. Ф. Лосеву. См.: *В. Г. Арсл нов*. А. Ф. Лосев и Мих. Лифшиц о Гомере и древней мифологии (две концепции Абсолюта) // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 93–107. О взаимоотношениях Лосева и Лифшица см. заметку в кн.: *М. Лифшиц*. VARIA. М., 2010. О дальнейших схождениях биографий марксиста, писавшего положительные рецензии на книги Лосева, см. ниже.

[104] *М. Митин*. К итогам философской дискуссии и задачам антирелигиозной пропаганды в свете этих итогов // Воинствующий атеизм. М.; Л., 1931. № 2–3. Февраль — март. С. 2.

Теперь, когда мы увидели способы работы митинцев и явное участие в их борьбе Лосева, можно с уверенностью сказать, что Деборину такой соперник, да еще скрывающийся под маской его же недавних студентов, был не нужен. Поэтому слова Лосева из письма жене о том, что его «свалил» Деборин, обретают вполне конкретный смысл. Однако борьба «за Лосева» была далеко не закончена. И мы не исключаем, что найдутся все новые и новые ее аспекты.

Это следует из доступного нам уже сегодня примера. В том же журнале, чуть позже 6. IV.1931, уже через несколько дней после сдачи в печать «Поворота на философском фронте», попавшийся на мистификации лосевского текста соавтор Митина, «мошенник» В. Ральцевич говорил[105]:

> «Но в наше время история движется небывало быстрыми темпами. Нынешний период загнивания капитализма характерен почти повсеместным и широким сращиванием религиозных организаций с государственным аппаратом буржуазии. В целях борьбы с рабочим классом и одурачивания трудящихся масс буржуазия все чаще проводит практику конкордатов, отдает под контроль церкви народную школу, цензуру, кино, радио. Папа римский — этот пережиток феодального строя — становится общепризнанным идеологом буржуазной культуры, идеологии фашизма. Религия и церковь все более становится орудием фашизма, застрельщиком империалистических государств в подавлении революционного движения, в колониальном разбое, в травле коммунизма, в подготовке интервенции против СССР. Первенство в деле борьбы с революционным движением во всех его проявлениях, в деле прямого лакейства перед фашизмом оспаривает у церкви т. н. “социал-демократия”. (...) Борьба с индустриальной пятилеткой, с колхозным строительством, с культурной революцией идет в значительной мере

[105] Цитируем достаточно объемно, т. к. начало речи Ральцевича суммирует положения, объединяющие и эту, и последующие части нашей работы.

под флагом религии. Прямую вредительскую роль играют в этом движении различные идеалистические, квази-научные теории Н. Морозова, Лосева, Буслаева, Анисимова и др., фрейдистские, биологические и солярные теории религии, засоряющие наш книжный рынок и не получавшие с нашей стороны должного отпора, использование религиозными мракобесами, особенно сектантами, этих идеалистических и полу-идеалистических систем, религиозная реакция на кризис современного естествознания, использование теоретических недостатков нашей антирел. пропаганды, задачи внедрения в массы марксистско-ленинского мировоззрения, задачи изучения процессов отмирания религии в связи с развертыванием соц. строительства — все это требует быстрейшей ликвидации того разрыва, который существовал между СВБ и ОВМД и в значительной мере был обусловлен влиянием деборинщины»[106].

Вообще говоря, т. н. доклад Ральцевича представляет собой удивительный текст. Занимая всего с. 137–140, он, кроме процитированных уже абзацев на с. 137, на с. 138–139 представляет собой перечисление того, что он сказал бы:

«Набрасывая план своего выступления, я имел в виду затронуть более конкретные вопросы. Прежде всего — характеристика, установка задач антирелигиозной пропаганды на нашем пленуме. Собственно, я должен был бы начало своего доклада поставить в связь с выступлениями тт. Митина и Ярославского. Дальше я счел бы необходимым... Нужно было бы характеризовать... Затем надо было бы специально остановиться... Более подробно нужно было бы остановиться... Нужно было бы хотя бы вкратце показать... Нужно было бы специально поставить вопрос о Плехано-

[106] Доклад тов. В. Ральцевича на тему «Итоги философской дискуссии и задачи антирелигиозной пропаганды» // Воинствующий атеизм. М.; Л., 1931. № 4. Апрель. С. 137–138.

ве... На основе такого разбора, такой критики, надо было бы охарактеризовать... Здесь можно было затронуть вопросы... Дальше должны были бы встать вопросы... Кроме общефилософских категорий материалистической диалектики необходимо было бы перейти... Для общей характеристики ленинского воинствующего атеизма необходимо...» —

и затем полстранички общих слов с переходом на наших героев: «Деборин, Гессен, Агол и другие деборинцы, как и механисты, некритически относились к современному естествознанию. Если механисты брали теории вульгарно-материалистического типа, то деборинцы в поисках диалектики у современных естественников усваивали идеализм, релятивизм и софистику»[107]. И, опять же экономя время, после «наметок» расхождения между Плехановым и Лениным Ральцевич как бы ставит задачу:

«Вскрыть как тайное стало явным, как исторически неизбежно шло подготовление современного мракобесия меньшевиков, их прямого союза с попами — является задачей — теретически поучительной и политически важной. Не имея времени продробно останавливаться на характеристике задач на антирел. фронте, я дам простое перечисление наших антирел. проблем. Мы должны подвергнуть критике произведения Лосева, Н. А. Морозова и др. перед нами стоит задача разоблачения поповщины, спекулирующей на кризисе современного естествознания, стоит задача борьбы с меньшевиствующим идеализмом, с механицизмом, использование для понимания разработки и пропаганды ленинского атеизма истории философии, использование специальных работ по этим вопросам. (...) Дальше встают задачи пропаганды естествознания в связи с техникой проблемы “союза” с Древсами».

[107] Доклад тов. В. Ральцевича на тему «Итоги философской дискуссии и задачи антирелигиозной пропаганды». С. 136.

Таким образом, единственным смыслом выхода на трибуну Ральцевича было произнесение слов о Лосеве, Лукаче и виновных в засорении книжного рынка их сочинениями деборинцев. Тех самых, что еще так недавно гордились разгромом как раз Лосева и К°, затем лишенных этой привилегии в статье Митина. Но история пошла слишком быстро, и Лосева пришлось вновь взять в оборот практически тогда же, а возможно, и из-за уже сданного в печать сборника о «Повороте на философском фронте». Сам же характер «доклада» Ральцевича ничем не отличается от его же письма в редакцию «Большевика», явно написанного не им, что и показал Карев.

Для подтверждения нашей мысли приведем теперь прямо следующий за «докладом» Ральцевича текст резолюции Конференции ОВМД, которая странным образом не озаглавлена специально, а практически продолжает «доклад» Ральцевича, переходящий в эту резолюцию со с. 139. Интересно отметить, что редакция «Воинствующего атеизма» предпосылает названной публикации: «Мы в этом № опубликовываем доклад т. Ярославского и т. Ральцевича, а также постановления, принятые на этой конференции в части специально-антрелигиозной работы О. В. М. Д. Остальные постановления этой Всесоюзной конференции, развернувшаяся дискуссия по докладам и т. п. материалы имеют быть опубликованы в № 3–6 журнала “Под знаменем марксизма”».

Таким образом, ясно, что митин-юдиным пришлось срочно и спешно напечатать именно, как это ни странно, интересующую нас часть материалов конференции, т. к. ждать до № 6 было просто опасно для жизни и не только политической. Поэтому и ограничились неизвестно кем написанными для Ральцевича тезисами. Здесь мы Лосева подозревать не можем, но сама метода работы впечатляет.

Если же считать, что мы знаем теперь и методы работы Лосева с марксистской философией, то стоит вернуться к «Диалектике мифа», которая и сама содержит прямые

отсылы к дискуссии «механисты»-«диалектики», и к предисловию к бывшей части «Диалектики мифа и сказки», к «Самое само», о котором в нашем контексте писать уже приходилось. Следовательно, мы получаем возможность рассмотреть именно «преступные вставки» в «Диалектику мифа» с точки зрения дискуссии «диалектики»-«механисты», тем более, что сам Лосев уже дал определение ей через проблему нисхождения Св. Духа в «Диалектике мифа» и через «Отлучения от церкви и предании анафеме трех еретиков» в «Повороте на философском фронте».

Более того, похоже, что Карев совершенно не случайно упомянул именно Лосева. Ему, похоже, было ясно, кто стоит за молодыми «мошенниками»-марксистами. Иначе деятельность Ральцевича Карев не характеризовал бы, почти как Лосев характеризовал логические ошибки, уже после того, как охарактеризовал свое понимание «чудес», понятия столь важного для Лосева. Держа в голове Лосева, читаем Карева:

> «Или может быть, т. Ральцевич, вопреки тому, что у меня написано, и тому что общепризнано в философской литературе, в понятие детерминизма вкладывает свое особое содержание и думает, что это что-либо в роде зеленой собаки или архангела Гавриила? Или, может быть, он думает, что если сказано “абсолютный”, то вообще больше ничего сказать нельзя?»[108].

В любом случае в дальнейшем придется проанализировать те источники, которые использует Лосев и открыто, со ссылками, и, как показывают исследования, без оных. Интересно, что очень многие примеры из точных наук или из современной философии, которые использует Лосев в своих рассуждениях в «Диалектике мифа», являются

[108] *Ник. К рев.* Заметка о вреде путаницы и поповской проповеди и об искусстве заметать следы. С. 37.

[Содержание]

предметом специальных споров в марксистских кругах. Поэтому история Ральцевич-Карев-Лосев не только не должна нас удивлять, но, напротив, она может дать ключ к пониманию «Диалектики мифа», не говоря уже об «Очерках античного символизма и мифологии». Уже сейчас можно сказать и то, что Лосев был актуальным социально-политическим философом своего времени (недаром он сравнивал в письме В. М. Соколовой-Лосевой свою социологию с социологией Деборина), который и, как это ни противно, играл с молодыми «мошенниками» и одновременно пытался сохранять свою собственную и сокровенную философию, не говоря уже о вере. Его цитаты из Зомбарта о еврейской сути капитализма, его рассуждения о коммунистическом платонизме и платоновском «Государстве», даже странные огромные цитаты из Плеханова для доказательства своих вполне богословских взглядов — все это темы полемики с Дебориным и/или деборинцами или вокруг всех этих людей. Тем более показательно, что делает это человек, связанный с митин-юдиными, студентами Деборина, которым своего профессора было просто так не победить.

Это тем более важно, что дает нам понять причины того, почему Е. Ярославский поместил Справку Герасимовой и ее же описание «Диалектики мифа и сказки» в папку к философской дискуссии. На наш взгляд, там им только и место.

V

Итак, мы видели, как деборинец Карев поймал на мистификации юного митинца Ральцевича. Но это далеко не единственный случай в нашей истории. Был еще один. И если окажется, что это случай того же типа, то мы сможем уверенно говорить о том, что мы нашли следы лосевской аналитики для советских учреждений. Это не так безумно, как может показаться на первый взгляд. Ведь у нас есть третий, и на сей раз подписной, текст Лосева — Пре-

дисловие к «Вещи и имени», гарантированно относящееся к дискуссии «механисты»-«диалектики», это то самое «Предисловие», которое пробурило «скважину» в лосевском монолите еще в 1997–1999 гг., о чем мы уже упоминали на этих страницах. И вновь этот текст оказывается ключевым.

Рассмотренный здесь случай, когда юных митинцев ловили за руку именно в связи с использованием мыслей «лосевской школы», «обернутых в тогу диалектического материализма», удивительно интересно накладывается на историю предыдущего этапа «философской дискуссии», когда и Лосев еще уважительно говорил «товарищи диалектики», и митинцы еще были студентами Деборина, да и Деборин вполне миролюбиво относился к идеалисту Лосеву, журя его примерно так, как мы видели у Ральцевича.

Это имело место в той самой речи Деборина, о которой мы и говорили в связи с обвинениями А. А. Тахо-Годи в адрес Деборина и «Вечерней Москвы» (речь эта, как известно, была опубликована в «Вестнике коммунистической академии» в 1929 г. в № 32 (2), а затем дважды в специальном сборнике с дискуссией). И здесь необходимо напомнить, что после нее вышли и «Очерки античного символизма и мифологии», и прошли цензуру «Диалектика мифа» (в цензурном виде) и «Вещь и имя». Две из трех книг даже вышли в свет. А последняя и еще пара были остановлены вовсе не Дебориным. Поэтому деборинские «договорные» выпады Лосеву ничуть не повредили, равно как в другой ситуации аналогичные творения о нем митинцев.

Сейчас для нас будет наиболее интересна не речь Деборина, который тогда был в силе и успешно побивал механицистов, а дискуссия по докладу лидера «философского руководства», когда побиваемый уверенным в себе Дебориным механицист Варьяш, совершил то же самое, что и побиваемый Карев против победителя-ученика Ральцевича. Симметрия ситуаций — пока только первый признак их связи, но мы попытаемся показать, что все здесь куда более интересно и важно.

Итак, в острой дискуссии по докладу Деборина Варьяш в ходе острого и очень грубого спора со взаимными обвинениями вдруг говорит, отвечая на сей раз Лупполу: «Товарищи в своем рвении бить механический материализм потеряли материалистическую перспективу. Этот материализм нужно критиковать, против этого никто не спорит, но не нужно смотреть на его сторонников, как будто они являются первыми врагами диалектического материализма. Первыми врагами являются идеалисты, а у вас выходит так, что нужно бить прежде всего механических материалистов. Насчет тактики по отношению к механическим материалистам — а их много в СССР, но не среди нас, — я укажу позднее. В подтверждение той же мысли, что некоторые товарищи из наших противников утратили материалистическую перспективу, я укажу хотя бы, например, на довольно известную статью в «Вестнике коммунистической академии», где один анонимный писатель — Скурер — написал статью, которую нельзя считать материалистической вообще. Там говорится о боге «в трех лицах божества» и т. д. Это есть материализм, товарищи? (*Смех*)[109]. Или утверждения того же Скурера, что схоластически реализм формально совпадает с марксизмом. Разве это материализм, разве это марксизм? Ясно, что здесь есть очень значительный перегиб палки. И плохо, что нашелся человек, который пишет это, и то, что такие вещи печатают в «Вестнике коммунистической академии», и даже без редакторского примечания. Я мог бы привести еще много таких примеров»[110].

[109] Статья эта окажется о Спинозе, споры о котором — отдельная страница истории советской философии. Проблема рационализма и причинности будет там не последней. Поэтому важно помнить о сочинении Варьяша, о котором, в числе прочего, тоже была перепалка: *Ш. В рьяш.* История новой философии. Т. 1. Ч. 1. Рационалистический идеализм и материализм. VIII, 341 с. Т. 1. Ч. 2. Системы эмпиризма, материализма и сенсуализма. V [3], 242 с. М.; Л., 1926.

[110] *Ш. В рьяш.* Прения по докладу// Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина. Прения по докладу и заключитель-

Далее Варьяш приводит еще одну цитату, похожую на рассуждения М. М. Рубинштейна, но его не называет. Еще после пары перепалок докладчик и Варьяш обмениваются очень многозначными и болезненными уколами:

> «Дальше т. Деборин очень кратко сказал, что надо бороться против идеализма. Однако у нас получается странный результат. Против «механистов» (т. е. против нас) направлено 95% всего, что пишется по философским вопросам деборинцами. А против идеалистов ничего не пишется. Тов. Деборин сам указал на очередную задачу, что надо выступать против Лосева, против Рубинштейна и т. п. но где вы выступали против них?
>
> Деборин. На страницах «Летописи марксизма».
>
> Варьяш. О Лосеве — ничего.
>
> Деборин. А вы что писали, скажите? (*Смех, плодисменты*).
>
> Варьяш. Если возможно будет написать, я напишу.
>
> Деборин. Да, вы напишете!
>
> Варьяш. Но пока имеются кое-какие трудности в этом отношении, вы это прекрасно понимаете»[111].

Это исключительно важное замечание, что механистам не позволено трогать Лосева и Рубинштейна, которые существуют, как говорил Лебедев-Полянский, чтобы марксисты-диалектики «зубы на них точили». Хотя у них была очень объемная 5-томная серия трудов с, например, крайне жесткими нападками лично на Деборина.

Далее Варьяш, вслед за Е. Аксельрод-Ортодокс, касается проблемы «универсальности принципа причинности» как

ное слово. 2-е изд. / Коммунистическая академия. Труды второй всесоюзной конференции марксистско-ленинских научных учреждений. Вып. 1. М., 1929. С. 95.

[111] *Ш. В рьяш.* Прения по докладу // Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина. С. 96.

главного признака материализма и т. д., входит в полемику по поводу фрейдизма и т. д.[112], и вдруг:

> «Варьяш. (...) Я не могу говорить о всех болезненных явлениях, которые существуют среди наших противников-деборинцев. Я не могу все их перечислять. Скажу только, что нашлись такие, с позволения сказать, марксисты, которые пишут, что схоластическая теория понятий совпадает с теорией марксизма. Разве это не чудовищно? В природе существует такая статья. Вы не можете сказать, что у вас все благополучно.
>
> С места. Кто это писал?
>
> Варьяш. Не знаю, кто. Это — статья, помещенная в «Вестнике коммунистической академии». Вы утверждаете, что механисты виноваты во всех смертных грехах, а у вас все благополучно. Ничего подобного! У нас нет ревизионистов»[113].

Что же это за «анонимная статья» Скурера? Когда и по какому поводу она написана, кто ее публиковал в «Вестнике Ком академии» и главное, насколько же эта статья антимарксистская, если она даже не попала в знаменитую книгу об этой дискуссии, которую рецензировал сам Исайя Берлин?[114] Вопросов достаточно, чтобы взять в руки указанную

[112] Это тоже не просто так. Ведь механисты выпустили целый сборник о фрейдизме там же в Вологде, где печатались все сборники «Диалектика в природе». Ср.: Фрейдизм и его критика с точки зрения марксизма // Фрейдизм и его критика с точки зрения марксизма. Вологда, 1926.

[113] *Ш. В рьяш*. Прения по докладу // Современные проблемы философии марксизма. Доклад А. М. Деборина. С. 101.

[114] *George L. Kline* Spinoza in Soviet Philosophy. London, 1952; *I. Berlin*. Review of: George L. Kline. Spinoza in Soviet Philosophy // Oxford Magazine/ 71 (1952–3), 232–3: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/singles/bib53b.pdf. Не можем не отметить что Клайн в 1953 году перевел на английский и историю русской философии Зеньковского в 2-х т. А сама книга о Спинозе в СССР оказалась настолько важной, что ее переиздали в 1981 г.

статью, которая упоминается, но никак не выделяется, например, И. Яхотом.

Мы же считаем нужным обратиться к этой статье специально и отнестись к ней со всей серьезностью. Прежде всего, необходимо сказать, что «анонимная», по словам Варьяша, статья «К. Скурера» напечатана не сама по себе, а в блоке материалов к 250-летию смерти Бенедикта Спинозы в Вестнике Коммунистической академии, кн. XX, 1927 года вместе со статьями А. Деборина «Мировоззрение Спинозы» (с. 5–29) и немецкого марксиста (жившего тогда в СССР и даже издавшего свое «Введение в диалектический материализм» вскоре после этого доклада в 1928 г.) А. Тальгеймера «Соотношение классов и классовая борьба в Нидерландах при жизни Спинозы» (с. 30–49). Соответственно «К. Скурер» — «Спиноза и диалектический материализм» (с. 50–74). Два первых текста — доклады на юбилейном заседании в Ком академии, которые делали вполне конкретные люди, а вот третий текст — загадка. Скажем сразу, сама идея сопоставлять какие бы то ни было тексты Лосева с анонимной статьей о Спинозе упирается в одно очевидное препятствие: античник Лосев не оставил нам развернутых текстов об этом философе — (будем считать) рационалисте. Слишком поздние рассуждения о понимании Спинозы В. Соловьевым у Лосева, тем более писавшиеся на склоне дней и предназначенные к выходу тогда, когда никого из участников дискуссии давно не было в живых, нам помогут мало. Между тем у нас есть другой путь. Напрямую связанный с реальным и подписным текстом Лосева «Вещь и имя», который, с одной стороны, написан примерно в 1927–1929 гг., с другой — завершает в новой ситуации после разгрома «Имяславческого кружка» громадный цикл докладов и размышлений на темы Имени, который замечательно и хронологически приведен в книге «Имя», той самой, где впервые мы и увидели «Предисловие», которое и открыло путь нашим размышлениям об участии Лосева в полемике марксистов-диалектиков с механистами. А ста-

тья названного «К. Скурера» публиковалась как раз в разгар полемики Деборина с Аксельрод-Ортодокс.

Поэтому, имея текст такой двойной структуры, мы можем начать его анализ как раз с сопоставления рассуждений двух авторов на темы названной дискуссии, а затем перейти к анализу философского порядка. И здесь нас снова спасает снова «Вещь и имя», т. к. в главке «Вещь существует, но явления и, следовательно, имени не существует», Лосев трактует как раз интересующую нас проблематику, что позволит сравнить подходы двух мыслителей. Кроме всего прочего, «Вещь и имя», примыкающее к «Диалектике мифа», прошло советскую цензуру, что в большей степени соответствует нашей идее сравнения «советского» плана двух текстов, чем если бы мы сравнивали собственно подход к философии Спинозы, где, как уже говорилось, сравнение затруднено, однако «К. Скурер» оставил нам возможность сравнить главку из «Вещи и имени» с «Об истоках спинозизма» из ком академической статьи. Таким образом, логика сравнения может считаться построенной[115].

[115] Обращаем внимание на достаточно проницательную работу об истории «диалектической логики» и места в ней Лосева с «диалектиками», который, однако, не столь радикален, как мы, в выводах: *А. И. Бродский.* Тайна диалектической логики: anthropology.ru/ru/text/brodskiy-ai/tayna-dialekticheskoy-logiki. Между тем в конце 20-х годов «диалектики» получили неожиданную и ненужную им поддержку со стороны А. Ф. Лосева. Правда, поддержка эта носила иронический, если не издевательский, характер. «Я совершенно серьезно утверждаю, — писал Лосев, — что диалектики — это православные материалисты...». В своей книге «Диалектика мифа» (1929 г.) Лосев разнообразным образом доказывал, что диалектическое мышление есть мышление пралогическое и мифологическое. «Если вы хотите мыслить чисто диалектически, то вы должны прийти к мифологии вообще и к абсолютной мифологии в частности». Рационализм, согласно Лосеву, — продукт либерально-буржуазной культуры, и, следовательно, нет ничего удивительного в том, что советское государство, отбросив либерально-буржуазную культуру, культивирует у себя мифологическое мышление. С этой точки зрения Лосев обвинял большевиков в некоторой непоследовательности: им следовало бы искоренять не столько религию, сколько науку

и искусство. «Будь я комиссаром народного просвещения, — утверждал философ, — я немедленно возбудил бы вопрос о ликвидации всех этих театров, художественных и музыкальных академий, институтов, школ, курсов и т.п. ...Давно пора перестать нам культивировать у себя буржуазную и поповскую культуру искусства. Долой всех артистов, художников, писателей — угнетателей народа!.. Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего занятия есть не что иное... как подлинная, в точном социологическом смысле, мелкобуржуазная идеология». Наука и искусство произрастают из индивидуалистического сознания автономно личности, тогда как мифология произрастает из сознания общинного родового, в котором ни науке, ни искусству не может быть места. Мировоззрение Лосева сформировалось под влиянием русского «религиозного ренессанса» начала XX века, В русской религиозной философии начала века действительно можно найти черты, сближающие ее с диалектической логикой. Это, прежде всего, внимание к антиномии разума и уверенность, что эти антиномии не могут быть разрешены средствами формальной логики. Однако религиозные философы рассматривали антиномии в качестве свидетельств ограниченности разума, который должен уступить место вере, а не в качестве форм мышления о самих предметах, что имело место у Гегеля. Говоря об ограниченности разума, многие русские философы (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, и др.) приходили к апологии мифологического мышления. Но мифология рассматривалась ими в качестве атрибута религиозной веры, в качестве некоего «окна в трансцендентный мир». В отличие от них Лосев на страницах «Диалектики мифа» доказывает, что мифология может быть и нерелигиозной. В этом случае мифология становится мышлением о самих вещах, в котором вещь «себя саму противополагает себе же самой», т.е. становится диалектикой в гегелевском смысле слова. Разумеется, деборинцы поспешили отмежеваться от позиции Лосева «Лосев — диалектик, — разъяснял на собрании философской общественности Деборин, — но его диалектика ничего общего не имеет с материалистической диалектикой». За свой иронический тон и неуместные аналогии Лосев поплатился тремя годами исправительных работ и двадцатилетней невозможностью публиковаться. Но в 50–80-х годах, когда его работы вновь стали публиковать, он не изменил своей привязанности к диалектической логике и по-прежнему отстаивал тезис о близости диалектики и мифологии. Только теперь речь шла не столько о мифологичности современной диалектики, сколько о диалектичности древних мифов». Мы же считаем, что часть

[Содержание]

Начнем с «Предисловия» к «Вещи и имени»:

> «Борьба “механистов” и “позитивистов” против диалектиков до последней минуты является огромным тормозом нормального развития диалектического метода и для его применения в различных областях действительности. Все еще приходится тратить массу времени и сил на разъяснение самых основных и примитивных понятий и примитивных понятий и установок. Каждое новое диалектическое рассуждение встречает со стороны “позитивистов” целую тучу возражений, упреков, насмешек и даже угроз. Я не хочу в этой маленькой работке затрагивать опять и опять все основные вопросы, начиная от Адама и Евы, а имею смелость погрузиться прямо в анализ одного из специальных вопросов, куда диалектика почти не проникла. Пусть “механистам” непонятно, как это материя может определять идею, а идея может в то же самое время оставаться нематериальной; пусть им непонятно, как психология и биология не есть физика; путь они считают схоластикой и “поповщиной” понимание диалектики как науки совершенно абстрактной, хотя и получающей конкретность только в применении к социальной действительности. Пусть все это думают они, как им угодно. Я же не вступаю с ними в полемику. Я, если исключить некоторые немногочисленные места этой книги, веду себя так, как будто никаких “позитивистов” никогда не существовало. Это дает мне возможность заняться обследованием, действительно конкретным, диалектическим обследованием одной специальной области»[116].

И на следующей странице утверждение того, что механисты никогда не поймут подлинной природы имени,

---

текстов дискуссии имеет прямое отношение к авторству Лосева. Ср. в этом контексте уже приведенную цитату из диссертации А. Моховой.

[116] *А. Лосев.* Вещь и Имя (первая редакция) // А. Лосев. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 168.

если будут считать его суммой звуков[117]. Покончив с «механистами», Лосев обращается с высоты своего положения к диалектикам, которым указывает, что, может быть, с ним «согласятся и не все диалектики. Дело в том, что я иллюстрации силы и значения имен привлекаю, между прочим, материалы из истории религий». Однако главная цель Лосева другая, ему нужно пробить свое понимание имени путем сведения его значения во всех случаях к силе и энергии. Большевикам философ-имяславец предлагает такую идею:

> «Я утверждаю, что сила имен в теперешней жизни, несмотря на ее полное удаление от живой религии, *нисколько не уменьшил сь*. Мы перестали силою имен творить чудеса, но мы не перестали силою имени завоевывать умы и сердца, объединять ради определенных идей — тех, кто раньше им сопротивлялся, и это ничуть не меньшая мания, чем та, о которой теперь читают только в учебниках»[118], а если кому не ясно, то «... и в самом деле, — как можно не верить в реальность слов и имени? При наличии чудес, творимых проповедью, пропагандой, агитацией, — как можно пройти мимо слова и сказать, что оно есть ничто иное как комплекс каких-то звуков»[119], как говорят вышеупомянутые «механисты», добавим от себя. На самом же деле «можно базироваться просто на фактах обыденной жизни, — на силе и значимости слова в агитации, проповеди, на подымающей и восторгающей силе имен наших родных, наших любимых, наших врагов, наших вождей»[120].

[117] И чуть ниже утверждение: «...имя вещи есть сила самой вещи». Не исключено, что многолетняя любовь Лосева к Маяковскому была связана не столько с юмором, относительно «луев», а со словами удивительно близкими сказанному: «я знаю силу слов», от которых «срываются гроба».

[118] *А. Лосев*. Вещь и Имя (первая редакция). С. 170.

[119] Там же. С. 177.

[120] Там же.

За такие имена можно и умирать. Эти идеи продолжаются в критике механистической метафизики уже в таких формах, которые не требовали от Деборина или Лебедева-Полянского никаких усилий для определения Лосева:

> «Эта устаревшая ныне механистическая метафизика не заслуживает того, чтобы ее критиковали. Вместо критики я укажу только на то, что как бы ни злились механисты и как бы ни мечтали удушить живую жизнь, все же, если такой механист не может отличить живого существа (кошку, собаку) от неживого предмета (стол, стул), то не только я, идеалист и мракобес, но всякий разумный человек постарается отправить такого «ученого» в психиатрическую клинику»[121].

Однако «Вещь и имя» имеет значение и для понимания мышления Лосева в целом, а не только в превращенной форме «борьбы с механистами», мистифицирующей, говоря марксистским языком, его истинные мысли. Так вот одна из них, то ли предшествующая, то ли параллельная «Очеркам античного символизма и мифологии», должна быть извлечена из своего архивного инобытия и сопоставлена с тем, что писал о «трижды анафеме платонизму» Н. К. Гаврюшин. Вот эта мысль:

> «Позитивизм враждебен жизни и злобно душит ее. Рационализм ненавидит конкретное бытие и распинает (! — *Л. К.*) его. То и другое есть величайшее самомнение, самоудушение. Превративши имя один в абстрактную фикцию нереальной мыслимости, другой — в пустые и чистые звуки[122], оба они суть продукт одной из самых пустых, неинтересных, скучнейших и в то же время мерзких и преступных культур. Новоевропейская культура позитивизма, субъективизма, психологизма и релятивизма, с ее неизбежными спутниками, рационали-

---

[121] *А. Лосев.* Вещь и Имя (первая редакция). С. 188.

[122] Вместо, понятно, «звуков сладких и молитв»...

стической метафизикой и позитивистической метафизикой, есть нечто настолько противоестественное, самоизнасилованное и отвратительное, что сейчас накануне и уже даже в начале ее полного краха и гибели, совершенно наивно, глупо и преступно быть рационалистом или позитивистом. Вековая галлюцинация начинает пропадать; и мы лениво протираем сонные глаза, еще не будучи в состоянии взглянуть на действительность прямо и открыто. Однако кошмарам рационализма и позитивизма — конец, гибель, смерть, анафема и трижды анафема!»[123].

Это есть смысл сопоставить с «трижды анафематствованным» «бесплодным фаллосом» платонизма, не способным ничего породить, кроме извращений. Тогда нерациональный неоплатонизм как раз диалектически снимает это противопоставление, а чрезмерно рациональный коммунизм оказывается бесплодным и непорождающим со всеми своими вождями, хотевшими быть своими именами равными Богу.

Мы не будем сейчас заниматься сопоставлением «спинозистской» главки «Вещи и имени» со статьей «К. Скурера». Это увело бы нас от историко-философской проблематики слишком далеко в сторону. Разумеется, когда-то это надо будет сделать. Мы же продолжим сопоставление по линии отношения авторов к марксистам разных толков и деноминаций, а главное, по соотношению позиций говорящего о марксизме и его коммуникативной перспективе. Итак, «К. Скурер», образчики стиля и мысли:

«Ахиллесовой пятой философии Декарта в решении проблемы бытия было, как известно, утверждения дуализма духа и тела, по Декарту, и друг к другу несводимых субстанций. Этот дуализм настолько бил в глаза, что даже сам автор видел необходимость их объединения в некотором третьем начале, каковым и явился, подобно богу древне-греческо-

[123] *А. Лосев.* Вещь и Имя (первая редакция). С. 169.

го театра, бог с большой буквы. Несмотря на настойчивое прокламирование этого бога, несмотря на попытку логического доказательства его бытия, современники, как и автор, достаточно отчетливо видели, что дуализма избегнуть не удалось, что вопрос о т.н. influxus phisicus (физическом воздействии) по-прежнему остался нерешенным. Вот почему, не говоря уже о Спинозе, этой проблемой настойчиво занимались ближайшие наследники картезианства: Мальбранш, Гейлинкс, Лейбниц. И нужно совершенно утратить способность понимать печатное слово, чтобы не видеть, что в первых теоремах своей "Этики" Спиноза не только отвечает на поставленный Декартом вопрос, но и борется с ортодоксальным Картезианством. (...) Мир, разорванный Декартом на две самостоятельные части, совпадающие только в боге, вновь соединяется в философии Спинозы, вновь приобретает свое единство»[124].

Далее, как в случае с Ральцевичем, только вводные предложения:

«И марксист не ошибется, если скажет... И поскольку вслед за Плехановым можно сказать... Однако марксист обязан видеть...»[125].

А за этим следует уже очень лосевская мысль, похожая и на «Вещь и имя», и на Лосева вообще:

«Высота этих мыслей или — что то же — их глубина и создают впечатление схоластичности у того, кто не понял Спинозы, кто за словами не сумел увидеть их конкретного содержания. Исходя из схоластики, широко пользуясь ею, Спиноза готов прийти к тому, что полностью отрицает вся-

---

[124] *К. Скурер.* Спиноза и диалектический материализм // Вестник коммунистической академии. Кн. XX. М., 1927. С. 52–53.

[125] Там же. С. 54.

кую схоластичность. Его мысли своими корнями уходят в действительную жизнь»[126].

Продолжим с вводными предложениями: «у некоторых марксистов на этой почве создается прочное убеждение... На деле же подобное мнение означает полное непонимание...»[127], «... иной марксист не будет замечать...», «Материалист-диалектик не ошибется, если скажет...»[128], «И нужно сказать, что с марксистской точки зрения Спиноза был отчасти прав в этой своей теории»[129], «Ведь марксизм учит вслед за Спинозой...», «Для марксизма сущность не только...»[130]. И далее на протяжении 10 страниц полемика с Аксельрод-Ортодокс в той же стилистической манере отстраненного наблюдателя-немарксиста. Но вот и заключение, которое, на наш взгляд, снимает все вопросы:

«Тот же вопрос можно рассмотреть и под другим углом зрения. Когда марксист определяет материю, как это приведено выше, он дает ей качественно-количественную характеристику. Модусы у Спинозы суть конкретные качества. Смотрит ли он на субстанцию только, как на количество? Нет, он всюду подчеркивает ее качественность, правда, более абстрактную, чем качественность модусов. Но даже этих отвлеченных качеств Спиноза насчитывает слишком много, чтобы не попытаться объединить их в одном — в боге. Ведь именно он был для того времени —

...пространством бесконечный,
Живый в движеньи вещества,
Теченьем времени предвечный,

[126] Там же. С. 54.
[127] Там же. С. 55.
[128] Там же. С. 56 (оба примера).
[129] Там же. С. 58.
[130] Там же. С. 60 (оба примера).

Без лиц в трех лицах божества.
Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины,
Кто все собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет...
(Держ вин, од «Бог»)

И эту многокачественность Спиноза называет богом. (...) Однако Спиноза не сумел правильно связать количества и качества и поэтому был вынужден говорить о боге, а не только природе. Как бы то ни было, ясно во всяком случае одно. Спиноза обожествляет природу не потому, что вышел из юдаизма и был «проникнут до глубины своего существа религиозным чувством»...[131] «Религиозное чувство», напротив, само могло возникнуть у него лишь потому, что

[131] Это точная цитата из Аксельрод-Ортодокс, чью подобную попытку определения мышления Спинозы в 1928 г. сам А. Деборин вынужден был довольно бессмысленно назвать «сионистской», т. к. позицию в отношении «атеиста» Спинозы марксистки Ортодокс назвать «дипломированной раввинщиной» было просто нельзя. См.: *А. Деборин.* Ортодокс и сионистская философия истории. Ревизионизм под маской ортодоксии // Под знаменем марксизма. 1929. № 9. С. 13–18. Вообще говоря, это громадная статья в двух номерах именно о Спинозе. В итоге некто М. Ленинградский (уж не М. ли Шахнович, будущий «мошенник» — иудеовед, автор книг типа «Закат иудейской религии» (?), напечатавшийся в том же номере под своим именем) в «Воинствующем атеизме», № 11–12, 1931, опубликовал статью «Меньшевиствующий идеализм в роли апологета иудаизма» против сочинения восьмилетней давности: *П. Р хм н.* Спиноза и иудаизм // Труды института красной профессуры. 1923. № 1. К 1931 г. эта статья, по мнению «М. Ленинградского», еще не была «разоблачена». Понятно, что цель была в другом: митинцам надо было объединить Аксельрод-Ортодокс и Деборина как редакторов этого выпуска в указанном обвинении, хотя в трудах было четко указано, что Рахман — участник семинара Аксельрод-Ортодокс. Это очень напоминает обвинения Варьяша в том, что именно Деборин засорил книжный рынок Лосевым. В любом случае, представляем, сколько удовольствия Лосеву, учитывая некоторые особенности его мировоззрения, доставил этот спор семитов между собою... Вообще

[Содержание]

он, решительно настроенный против религии, как и Фейербах, не сумел целиком правильно решить важнейшего вопроса. У Фейербаха это вызвало религию любви, у Спинозы — «духовную любовь к богу».

Не понять этой зависимости значит совершенно не понять исторической обусловленности как фейербахианства, так и спинозизма. Только новая эпоха освобождает спинозизм от всех несущественных для него привесок и, продолжая основную струю системы, формулирует диалектический материализм Маркса и Энгельса. Марксизм есть завершение лучших сторон учения Спинозы»[132].

Итак, с учетом обвинений Варьяшем Деборина в отсутствии борьбы с Лосевым, в публикации анонимной статьи «К. Скурера» и в контексте всех споров именно о Лосеве, мы считаем этот текст не менее, чем «Dubia» А. Ф. Лосева. Если это так, то теперь «К. Скуреру» можно было переходить и к написанию «Предисловия» к «Вещи и имени», и к отказу от полемики с «механистами», она уже была, и к растворению в этой книге Лосева теперь уже заведомо неназываемого на долгие десятилетия Спинозы. А очень скоро нас ждет и статья уже Митина с точно таким, как у «К. Скурера», названием в «Под знаменем марксизма», 1932, № 11–12...

Остается объяснить, что это за странный псевдоним и что он значит? Обратим внимание вновь на авторский состав блока о Спинозе: Деборин, Таль ГЕЙМЕР, СКОРЕР. Т. е. по-английски просто: ИГРОК (gamer) и СУДЬЯ (scorer). Первая же буква имени слишком ясно указывала на место проведения «матча» — «**К**» — «ом академия», которая для платоника Лосева должна была быть пародией академии Платоновской, тем более, до «трижды анафемы» этому философскому направлению было еще пару

говоря, эта история заслуживает специального изучения в своем собственном контексте.

132 *К. Скурер*. Спиноза и диалектический материализм. С. 73–74.

лет... Действительно, Лосев оказался как бы арбитром спора между двумя евреями-марксистами из России Абрамом Дебориным и Аксельрод-Ортодокс и «Игроком» на «росе» (на иврите «Таль») из Германии. Ведущему марксисту-диалектику вдруг для доказательства своей правоты относительно еврейского философа понадобился православный диалектик-имяславец. Зачем — об этом еще надо подумать. Но вот третий год дискуссии 1927, начавшейся в году 1924–1925 с участием, если мы правы, Лосева, оказался и годом начала публикации его первого восьмикнижия, продолжавшегося вплоть до 1930 г., критического и для Деборина. Может быть, Варьяш знал, о чем говорил и почему ему нельзя было критиковать Лосева, а Деборину можно. К тому же и «Предисловие» к «Вещи и имени» писалось еще в феврале 1929 года, когда и у Деборина, и у Лосева было все в порядке. Но вел себя Варьяш с Дебориным точно так же, как потом Карев по отношению к Ральцевичу.

Если это так, то после разгрома Деборина Лосев не мог, естественно, идти ни к каким таким же битым механистам, о которых он, как о грушу, тренировал свои диалектические кулаки, ни к «свалившему» его Деборину, которого тоже «свалили». Оставались только митин-юдины и им подобные «мошенники». Тем более, что к моменту главной стычки Лосев уже был арестован и находился под следствием. Теперь уже митин-юдины «затачивали зубы» на текстах арестованного философа.

VI

Теперь для оценки наших результатов стоит обратиться к другой, заведомо не диалектико-материалистической стороне книг Лосева, которую не так давно проследил Н. К. Гаврюшин, показав причины того, почему вдруг платонику Лосеву, воспитанному в софиологической и платонической традиции В. С. Соловьева и о. Павла Флоренского понадобилось демонстративно объявлять платонизму «три-

жды анафема». Исследователь указал на странность неожиданной анафемы платонизму, которую пропел А. Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии»[133]. Помимо чисто личных причин, вызванных монашеским постригом супругов, Н. К. Гаврюшин обратил внимание на то, что этот же период связан с отходом от идей о. Павла Флоренского, о чем ясно говорится в названной книге. В свою очередь, Флоренского и Лосева могли разделять взгляды на политику митрополита Сергия, к которому Лосев относился нетерпимо, а Флоренский — наоборот. Поэтому Н. К. Гаврюшин напрямую связывает антиплатоническую филиппику именно с о. Павлом Флоренским[134]. При этом автор статьи включает свои размышления в наш митинско-деборинский контекст, с чем мы, признаемся, встречаемся впервые. Однако только такое отношение к работам коллег,

[133] Приведем названия глав, предшествующих «анафеме»: «Платонизм есть учение о чистой фиктивности искусства и о примете пользы над красотой; чисто церковный характер платонического искусства; наука — служанка даже не богословия, а просто религии; (...) платонизм исключает из брака и любви всякое духовное и личностное содержание; общие жены и дети; аборт и детоубийство — диалектическая необходимость для платонически мыслящей женщины (...) кабацкая «трагикомедия» в «Пире»; Платонизму трижды анафема» (*А. Лосев.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 841–860). Не имея сейчас возможности углубляться в эти проблемы, укажем, что и «фикциональная философия», и соотношение богословия религии и искусства были предметом публикаций, например, в журнале «Воинствующий атеизм», с которым мы еще встретимся, а проблема «кабацкой трагикомедии» — предмет статей Н. И. Бухарина о «Хулигане» — Есенине (с января 1927 года бросившегося в рамках борьбы с падающим Троцким в атаку на покойного автора «Москвы кабацкой»), а уж проблема обобществления жен — любимый разговор, отсылающий к «Манифесту коммунистической партии». Не говорим уже о том, что борьба с буржуазным платонизмом тоже была в актуальном списке советских коммунистов. И это тоже контекст «Очерков» Лосева.

[134] *Н. Г врюшин.* «Платонизму трижды анафема!»: Кому адресована филиппика А. Ф. Лосева 1930 г. // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2012–2014 год. М., 2015. С. 548–557.

пусть и предельно далеким по взглядам на обсуждаемую, да и любую другую, проблему является единственным научно-плодотворным.

Однако синтез советской социальности с внутрицерковными спорами, увиденный Гаврюшиным с стороны, совершенно противоположной нашей, да еще и с учетом тех глубин православного сознания, которых мы, не будучи христианами, касаться заведомо не будем, позволил достроить всю картину лосевского кризиса конца 1920-х гг. до степени, выводящей ее за пределы необоснованных догадок, мистики и т.д. При таком подходе «последний философ Серебряного века» становится «первым» православным философом советской эпохи, лишенным атмосферы Серебряного века, хотя бы просто по возрасту в сравнении с пассажирами «Философского парохода», начавшими свой серьезный философский путь далеко не в 1916 году.

Однако все обстоит еще много сложнее. И здесь вновь требуется обратиться к записям В. Бибихина, на сей раз к необычным воспоминаниям Лосева как раз об о. Павле. Рассуждая о статье видного атеиста Крывелева, он говорил: 1.12.1975 «... А. Ф. поправил Крывелева: Флоренский окончил университет не в 1904, а в 1902 году; он не был практикующим священником, а священство принял «для личного удовлетворения»; нелепо называть его «церковным деятелем», иначе всякую старушонку, которая крестится, ложась в постель, тоже пришлось бы называть религиозным деятелем[135] (...) А к советской власти Флоренский относился бесконечно лояльнее, чем, скажем, Бердяев, который громил ее в «Философии неравенства», чем Ильин и другие. Кстати сказать, друг А. Ф. был на одном заседании ГПУ (именно ГПУ), где удивился присутствию человека в рясе и особен-

[135] Трудно поверить, что Лосев не знал о редакторстве Флоренского в «Богословском вестнике» или о его лекциях, ставших книгой «Философия культа», не говоря уже о его диссертации и т.д. «Философию культа» он даже просил у К. Флоренского, но тот ему не дал (БВ. 232).

но тому, что официальное лицо объявило, что «теперь попросим уважаемого Павла Александровича председательствовать на нашем заседании». Вот жалко, заметила тут Аза Адибековна, что вы ничего не записываете: как интересно!» (БВ. 248).

Собственно говоря, именно об этом, о своеобразном отношении к Флоренскому пишет и Н. К. Гаврюшин, цитируя соответствующее место «Очерков античного символизма и мифологии», где Лосев говорит, что не знает взглядов о. Павла на Платона за последние годы. С учетом того, что «Очерки античного символизма и мифологии» писались в 1927–1929 гг., а публиковались на рубеже десятилетий, ясно, что, играя сначала с Дебориным, а потом с митинюдиными и подвергаясь запланированной атаке своих клиентов, Лосев должен был отказаться от прямых параллелей с «попом» Флоренским, ведь сам он был монахом тайным, которого деборинцы к тому же обвиняли как раз в «поповской проповеди» да еще с прямой отсылкой к о. Павлу, именуя Ральцевича «столпом ортодоксии», а не, понятно, «утверждения истины». При этом, обращаем внимание, деборинцы не вели полемики с трудами о. Павла, которые никто не печатал «в издании автора», а его работы в «Технической энциклопедии» либо специальные работы внешне прямого богословского значения не имели, пусть даже сейчас специалисты и находят там важные идеи «скважности» и т. п. Поэтому внешне получалось, что раскованный, рискующий и богословствующй Лосев действительно мог после 1923–1925 гг. формально ничего нового не знать о взглядах о. Павла на платонизм.

Нам трудно представить себе, как воспринимались слова Лосева в середине 1970-х годов. Но вот на фоне наших сегодняшних знаний мы уже не сомневаемся, что были у Лосева друзья, участвовавшие в заседаниях ГПУ, если не ведшие их, коли они имели возможность кому-то передать свое председательство. Впрочем, эти же «друзья» встречались и с Патриархами Тихоном и Сергием, и с святителем Ки-

риллом, и с мучениками за веру, и просто с интеллигентами, решая свои служебные задачи. Вопрос лишь в том, когда и по какому поводу в ГПУ мог оказаться о. Павел Флоренский (будем считать, что все здесь — правда, ведь слишком многие странности оценок Лосева в беседах с Бибихиным теперь проясняются)?

Отметим, что в 1997 г., когда выходила в свет книга «Имя», а записи Бибихина кратко комментировались А. А. Тахо-Годи, то этой ГПУшной записи в них не было, хотя сам В. Бибихин писал во вступительной заметке, что специально отобрал записи именно о Флоренском. Но вот какая запись там была: «30.05.1975 г. О. Павел был замкнутый, со мной у него не было контакта, боялся меня как светского человека. Да, правда. И времена закручивались... Приходилось прекращать знакомства, — только некоторые, немногие смелые люди находились, заходили ко мне, и я ходил к ним. Обо всем сразу становилось известно: а-а, собирались вдвоем-втроем, о Софии — Премудрости Божией говорили в квартире Лосева? Говорили? Тогда сразу становилось все известно, как по волшебству. Ты не знаешь, что значило остаться вдвоем-втроем. Я чудом выжил. Классическая филология спасала (...) не к чему придраться»[136].

Не можем не отметить, что определенный неприятный осадок от всего этого остается и требует осмысления. Попробуем оценить возможную хронологию событий.

Прежде всего, не мог Флоренский там быть в облачении после ареста 25–26 февраля 1933 года. Вряд ли «друг» обсуждал это с Лосевым во время его заключения в лагере с сентября 1931 по сентябрь 1933 года и даже под следствием, хотя это и возможно, только следователя назвать «другом» в этой ситуации очень трудно. Впрочем, одну из тюремных встреч со следователем Казанским Лосев и назвал в письме из лагеря «дружеской» в иронических кавыч-

[136] *В. Бибихин.* Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева // А. Лосев. Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 500–501. Ср. то же: БВ. С. 232–233.

ках[137]. И уж тем более с февраля 1933 по сентябрь того же года. Достаточно посмотреть письма супругов Лосевых. Понятно, что после ареста уже никогда о. Павел «уважаемым» в кругах ГПУ быть не мог. Следовательно, речь может идти, если может идти вообще, о периоде после высылки Троцкого до ареста о. Павла. А рассуждения Лосева, с учетом наших познаний на сегодня, можно оценить как относящиеся к 1926–1929 годам. В 1923 Лосев еще с почтением посылал о. Павлу свои «Тезисы об имени Божием». Кстати, именно в 1920-е годы о. Павел и не мог на фоне митрополитов и епископов, сражавшихся с Советской властью, быть назван церковным деятелем. Вряд ли знали слушатели Лосева о том, что о. Павел переписывался с тем же самым Новоселовым, что и Лосев, только тогда, когда Лосев еще только созревал как философ. Другое дело, кто и какие позиции занимал и насколько был о. Павел Флоренский (не очень противившийся Сергианству) близок к М. Новоселову в период переписки с ним Лосева, о которой мы говорили выше. Но в любом случае, не знать к 1970-м гг., что о. Павел вполне крупный церковный деятель хотя бы 1910-х гг., Лосев не мог[138]. К тому же еп. Федор, ректор Духовной академии и помогший о. Павлу защитить диссертацию «Столп и утверждение истины», фигурировал и в деле «Истинно-Православной Церкви», по которой был осужден, а в лагере встречался с Лосевым, где они беседовали о Флоренском, и в деле Флоренского, о чем ниже. Почему мы так считаем? Ответом на этот вопрос является непосредственное содержание дела Флоренского, где упоминался и Лосев. В свою очередь, и разрыв с «платонизмом», и сочинения об исхождении Св. Духа Лосев писал в районе 1928–1929 гг.

---

137 *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 39.

138 *К. П ромов.* Епископ Феодор (Поздеевский) и «Кружок ищущих христианского просвещения»: по переписке участников // Христианское чтение. № 3. 2012. С. 66–108.

Поэтому стоит обратиться к тексту дела Флоренского и посмотреть, что там могло быть связано с интересующим нас периодом. Разумеется, мы можем предположить, что Флоренский мог когда-то оказаться в этой ситуации из-за своей закрытой инженерной работы. Однако тогда ему не было смысла появляться в одеянии священника, с одной стороны, и столь демонстративное появление именно на заседании ГПУ должно быть, по нашему мнению, связано именно с религиозной тематикой заседания, другое дело, с какой.

Сначала о датах. О. Павел Флоренский был арестован в ночь с 25 на 26 февраля 1933 года, а само дело партии «Возрождение России» начато примерно в январе 1933 г., хотя, как следует из дела, инкриминируемое «преступление», т. е. создание «партии», имело место в октябре 1932 г., в то время как Лосев был освобожден из заключения постановлением коллегии того же ОГПУ 7 сентября, а принят вольнонаемным в Белбалтлаг 8 октября 1933 г.

Обвинительное заключение по делу с участием о. Павла Флоренского выносится 30.6.1933 г., а приговор датирован 26 июля 1933 года. Лосев же 4 августа 1933 года восстановлен в гражданских правах и между 3 и 11.10.1933 года оказывается в Москве (Т-Г. 446). Таким образом, активная фаза следствия по делу Флоренского велась «навстречу» освобождению А. Ф. Лосева, который 4 февраля 1933 года без последствий для себя упоминался в новом деле.

Если мы связываем два дела «Истинно Православной Церкви» и «Возрождения России», то важно помнить и тех, кто вел эти дела. Основная фигура — Е. А. Тучков: в марте 1931 года назначен помощником начальника Секретно-политического отдела (СПО) ОГПУ, сохранив за собой пост начальника 3-го отделения СПО, к чьей компетенции относилась агентурно-оперативная работа «по церковникам всех конфессий и сектантам». С сентября 1932 года непродолжительное время — заместитель Полномочного Представителя ОГПУ по Уралу. В середине 1930-х годов — на работе в аппарате Особо уполномоченного НКВД. В 1939 году уволен из ГУГБ НКВД в зва-

нии майора. С 1939 по 1947 годы он — ответственный секретарь Центрального Союза воинствующих безбожников[139].

Начальником того же отдела был и упоминавшийся Лосевым в письмах В. Горожанин, и следователь Казанский, и т. д. Таким образом, к 1933 году, году освобождения Лосева и посадки Флоренского, оба дела контролировали одни и те же люди, прекрасно знавшие ситуацию. Поэтому считать их действия случайными мы не можем. Теперь проследим, какие идеи обвинение пыталось вложить в уста подельников Флоренского.

Проф. П. В. Гидулянов указывал 1 февраля 1933 г., что он, «являясь прямым врагом советской власти и сторонником ее свержения», однако отдает себе отчет «в том, что непосредственно вернуться к монархии нынешняя Россия не может. Монархисты могут придти к власти вместе с другими правыми реакционными группировками только путем фашизации своих рядов. Прообразом государственного устройства в России должен быть положен принцип итальянского фашизма со всеми его качествами в смысле твердости руководства. Я считаю и глубоко убежден в этом, что напр. Польское руководство держится на одном Пилсудском, являющемся диктатором, опирающимся на известные слои общества. Не будь Пилсудского — Польша давно бы была советской. Нельзя не отметить, что коммунистическая партия, правящая ныне Россией, очень умело использует такой же метод властвования — метод сильной руки, т. е. той же фашизацией своих рядов. Поэтому бороться с советской системой, для того, чтобы наверняка победить — можно только таким же оружием. Вот почему я являюсь сторонником привлечения интервенции, как главного фактора борьбы и победы»[140].

---

[139] См. книгу С. Бычкова.

[140] *П. Флоренский*. Предполагаемое государственное устройство в будущем. Сб. / Сост. Игумен Андроник (Трубачев). М., 2009. С. 83–84. (Далее: Гос. и номер страницы.)

Здесь обращает на себя внимание, что образцами государственного устройства предлагаются Италия Муссолини и Польша Пилсудского, т. е. две католические страны, чья интервенция в православную Россию вызывает и чисто религиозные вопросы, которые в деле неизбежно возникнут. Ну а параллелизмы советского сталинского коммунизма и итальянского, а впоследствии и немецкого, фашизма — очень близки к «платонизму» Лосева.

В показаниях Гидулянова от 3 февраля 1933 года говорится о политической программе Партии возрождения России как о сочетании монархизма с кадетизмом. Однако особый интерес для нас представляет сообщение Гидулянова (навязанное ему ГПУ, что для нас принципиально): «Флоренский вел работу среди высшего духовенства и по Загорскому району — по краеведческим кругам и местным педагогам-монархистам» (Гос. 85). Это очень важное заявление, т. к. основной разгром и дела разного рода краеведов имели место в 1928–1929 гг., чему посвящен, например, не поставленный, как и «Инженер д'Арси», сценарий В. Маяковского «Любовь Шкафолюбова», опубликованный частично в газете «Кино» летом 1927 г.[141]

С этого момента мы начинаем отмечать странности и анахронизмы в деле Флоренского. Так, Гидулянов в феврале 1933 года называет еп. Федора (Поздеевского) по состоянию на конец 1932 года (кстати, с ним и сидел Лосев) находящимся на нелегальном положении, но к этому времени он точно арестован и в заключении, а также «быв. Епископа Тамбовского Кирилла» претендентом не на место Патриарха, а в качестве возможного православного диктатора в одном ряду с генералами Марковым, Дроздовским или Красновым[142]. И вновь в сочетании с интервенцией, на сей раз германской.

[141] Забавно, а может быть, и не случайно, что в 1915–1917 гг. Емельян Ярославский заведовал Якутским краеведческим музеем.

[142] Чуть позже арестованный Флоренский «наметит» на это место не митрополита — антисеригианца, а Великого князя Кирилла Романова, что

Интересно, что в планах «заговорщиков» было допустимо разрешить существование меньшевиков и эсеров, хотя они считали эти партии отжившими. Судя по всему, деятели этих направлений должны были по логике чекиста, сочинявшего все это, тоже прибыть из-за границы, т. к. все это «обсуждалось» в ноябре—декабре 1932 года[143].

Однако для нас интересно, что 3 февраля 1933 года в показаниях наиболее радикального П. В. Остроумова, который занимал «в последнее время» очень важный для любого интеллектуала пост «зав. Книжным отделом Комиссии содействия ученым», мы встретим имя А. Ф. Лосева, который еще, как известно, не вернулся в Москву: «В беседах о том, из кого должна и может состоять наша партия «Возрождения России», Гидулянов говорил, что она должна, естественно, опираться и на церковные элементы, причем, сюда должны входить и анти-сергиевские элементы, как наиболее консервативные и патриотически настроенные и активные сознательные элементы, отрицающие необходимость в церквях поминовения властей. Сюда же должны входить и представители Имеславческого движения, идеологом которого является проф. Флоренский. Представитель последнего имеет своих представителей на Кавказе, где монахи и имеславцы в свое время отказывались брать паспорта, т. к. на них имелась нежелательная им надпись — «Пролетарии всех стран, соединяйтесь» (Идеологами этого движения в Москве были: академик профессор Егоров, Лосев, Постников и др.)» (Гос. 89–90).

куда более адекватно. Однако вел. кн. Кирилл давно был лишен права престолонаследия из-за морганатического брака, поддержал революцию, а в эмиграции поддерживал «младороссов», которые в итоге оказались вполне просоветскими. Напомним, что именно младороссом стал М. М. Артемьев (Бредстед), передававший материалы о религиозных гонениях на Запад. Поэтому откровенный запах «липового цвета» и здесь нас не оставляет.

143 Это подтверждается и тем, что «заговорщики» считали, будто «сохранятся» в Германии после прихода Гитлера к власти и Бернштейн с Каутским, как раз те, кого крыли почем зря тогда в Москве.

Этот фрагмент заслуживает самого внимательного анализа. К моменту допроса 4 февраля еще не полностью свободен Лосев, еще не арестован о. Павел Флоренский, уже умер академик Егоров и т. д. Как мы знаем, Лосев действительно был антисергианцем, Флоренский относился к сергианцам относительно терпимо, но Лосев категорически отрицал поддержку крайних Ново-Афонских Имеславцев, похоже, как и Флоренский, чья позиция вообще ничего подобного не предусматривала, более того, по просьбе о. Давида он даже писал им примиренческие письма. Но еще интереснее с паспортами. Ведь они появились уже после (!) создания партии «Возрождения России» лишь 27 декабря 1932 года, когда было подписано постановление ЦИК и Совнаркома «Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки паспортов». До этого паспорта были только международные, о которых и писал В. Маяковский свои «Стихи о советском паспорте». Поэтому речь здесь должна была идти о других советских документах с аналогичной записью. Поэтому разговор обо всем этом в прошедшем времени, мягко говоря, неактуален.

Более точные сведения об этом знал, естественно, Емельян Ярославский, который говорил 7 апреля 1931 г., помянув попутно и «крестовый поход» против СССР, «Социалистический вестник», и союз меньшевиков-интервенционистов с Рамзиным, Троцкого и т. д., следующее: «А что происходит у нас внутри страны. Нет никакого сомнения в том, что контрреволюционная работа церкви и сектантских организаций в СССР связана с работой папы, социал-демократов и всей мировой буржуазии. Мы имели контрреволюционные заговоры церковников. Достаточно вспомнить процесс украинской автокефальной церкви, во главе которой стоял социал-демократ, надевший поповскую рясу. Недавно мы разоблачили организацию федоровцев. Процесс федоровщины вскрыл, что эта организация была создана кулаками, остатками белобандитов

[Содержание]

на Дону. Она была особенно распространена в быв. Россошанском окр. ЦЧО. Федоровцы прямо угрожали весной 1930 г. колхозам: «вы сеете, а мы косить будем», «в ближайшую войну мы уничтожим всех большевиков» и т.д. Мы имели недавно процесс имяславцев. Организаторы этой контрреволюционной организации — Григорович[144], Яковлев, Бутенко — военные царской армии. Тут и Макаровский — быв. Туапсинский городской голова, тут и Тимошенко — монах Старо-Афона, и прочая контрреволюционная братия. Какова их программа? Бороться с советской властью. От всякого вновь вступившего они требовали клятвы борьбы с советской властью, не служить в Красной армии, не служить советской власти ни в каких должностях, не вступать в крестьянские комитеты взаимопомощи, не вступать в кооперацию и не брать в руки членской кооперативной книжки, не учиться самим и не учить детей в советских школах, не обращаться к помощи советской медицины, не посещать изб-читален, не выписывать и не читать советской печати, не платить налоги, ждать конца советской власти и терпеть гонения, потому что с приходом белых они будут вознаграждены»[145].

---

144 О его судьбе и истории разгрома имяславия см.: *епископ Илл рион (Алфеев)*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. М., 2013 (Глава «Судьба имяславцев после революции». Там же сведения о взаимоотношениях А. Ф. Лосева и о. Павла Флоренского до 1925, когда прекратил свою деятельность «Имяславческий кружок». Собственно говоря, это и есть дата, которую имел в виду Лосев, когда говорил о том, что с какого-то момента ему взгляды Флоренского на платонизм не известны).

145 *Е. Яросл вский.* Задачи антирелигиозной пропаганды в период соц. наступления. (Обработанная стенограмма доклада на всесоюзном совещании ОВМА 7 апреля 1931 г.) // Под знаменем марксизма. 1931. № 3. С. 47. Исключительно важные сведения об этом процессе с учетом ранней советской атеистической литературы и архивов ОГПУ впервые начал исследовать С. М. Половинкин: *С. М. Половинкин.* А. Ф. Лосев и имяславцы Кавказа // Логос. Философский журнал. № 3, 1999 (Лосевские чтения. Образ мира — структура и целое. Мате-

Не менее интересна путаница в следующем абзаце показаний Остроумова: «Гидулянов поручал мне далее просматривать иностранные газеты, получавшиеся в ИКБУ (немецкие, французские и церковные греческие через греков) и прочитывать в них, что писалось о положении дел в России, о развитии фашизма в Германии, о деле Горгулова, о покушении на немецкого посла в Москве, о выступлениях японцев в Манчжурии, о церковных делах» (Гос. 90).

Здесь все верно, кроме покушения на немецкого посла в Москве, совершенного в 1918 г. Я. Блюмкиным. Кроме того, упоминание греческих церковных газет четко указывает на Константинопольский патриархат, который занимал очень хитрую позицию по отношению к РПЦ, приняв в общение Обновленцев. Здесь, естественно, возникает вопрос о приемлемости для о. Павла Флоренского подобной позиции... Поэтому следующий абзац приведем полностью, т. к. он напрямую касается нашей проблематики: «Все эти события его живо интересовали и особенно то освещение, в каком эти события описывались в иностранной прессе. “Все это необходимо нам учитывать в нашей обстановке, говорил он мне”».

Здесь немалый интерес представляют известные нам сведения о том, что Лосев до ареста поставлял на Запад именно такую информацию[146]. Но в ноябре 1932 года он это точно не делал. Читаем дальше:

риалы международной научной конференции, проходившей под эгидой ЮНЕСКО 19–23 октября 1998 года на филологическом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова). С. 177–183. С учетом взаимного перевода с языка Ярославского на язык нормальных людей, программа имяславцев изложена с поразительной точностью. Отдельный вопрос, обсуждаемый С. М. Половинкиным, — отрывок письма о. Павла имяславцам Кавказа, написанного по просьбе о. Давида. Эти же вопросы рассматривает и митрополит Илларион (Алфеев) в цитируемой книге, обращая особое внимание на богословский аспект проблемы, которого мы не касаемся.

[146] *О. Косик*. Голоса из России. Очерки истории, сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е — начало 1930-х годов). М., 2011. С. 175.

[Содержание]

> «Гидулянов интересовался также и тем, развивается ли в церковных кругах недовольство митрополитом Сергием, который повел церковь на поводу у большевиков и продал ее свободу и ее интересы за мнимую свободу и легализацию. Лучше бы церкви оставались в святом бесправии[147]. Все его сочувствия были на стороне анти-сергиевской группы — возглавляемой митрополитом Иосифом и Ленинградской группой Дмитрия Гдовского. Там объединились наиболее твердые церковники, мужественные борцы за церковь — не раз говорил он мне, когда мы разбирали в беседах современную церковную ситуацию и распределение церковных сил. Отношение его к обновленческим церковникам было всегда отрицательное, "это предатели ГПУшники и принимать их в среду нашей партии нельзя" — говорил он». (Гос. 90).

Таким образом, позиция организации вполне соответствовала Иосифлянской. Более того, как указывает М. Шкаровский, ссылаясь, в том числе, и на протоколы допроса А. Ф. Лосева: «В следственном деле утверждалось, что "Всесоюзный центр" сумел за короткое время создать свои ячейки и филиалы почти на всей территории СССР. Его практическая работа якобы выражалась в повстанчестве, проведении террористических актов, массовых выступлений, изготовлении и распространении листовок, контрреволюционной литературы, пересылке за границу материалов о разгроме Церкви в Советском Союзе. Агитация велась главным образом в деревне, так как ставилась задача борьбы с коллективизацией сельского хозяйства».

Вся богослужебная деятельность иосифлян была объявлена антисоветской: «Подчинив легальную церковную деятельность главной цели — нелегальной контрреволюционной работе — организация последовательно проводила

[147] Как известно, такую позицию занимали некоторые лидеры РПЦ в период заключения митрополита Сергия.

принцип использования легальных возможностей для нелегальных целей: передвижение активных работников связи, распространение контрреволюционной литературы, организационная работа и пр. — все делалось под видом назначения попов на приход и поездок за благословениями, рукоположениями и других “богоугодных” целей».

Идеологией организации было названо имяславие. В протоколе допроса А. Ф. Лосева говорилось: «Советская власть и социализм рассматриваются имяславием как проявление торжества антихриста, как дело рук сатаны, восставшего против бога. Политический идеал имяславия — неограниченная монархия, всецело поддерживающая православную церковь и опирающаяся на нее. Имяславие — наиболее активное и жизнедеятельное течение внутри церкви. Резко отрицательное отношение имяславия к Советской власти породило у его сторонников положительную оценку вооруженной борьбы, направленной на свержение Советской власти и сочувствие как вооруженным выступлениям, так и иного рода активной антисоветской деятельности». На основе этого документа следствием было сформулировано основное обвинение: «...руководящий центр имяславия, ставивший себе целью восстановление монархии путем вооруженного восстания крестьянства против Советской власти, методом подготовки вооруженного восстания избрал пропаганду своих идей под прикрытием религиозной пропаганды»[148]. Следовательно, программа партии «Возрождение России» отличалась от инспирации «примитивных» крестьянских восстаний предложением Германской интервенции, хотя роль их и учитывала (Гос. 88–89).

Кроме того, о. Павел в протоколах своих допросов демонстративно признавал свою вину за участие в партии «Воз-

[148] Доклад профессора М. В. Шкаровского, преподавателя СПбПДА, на конференции «Мученичество и святость», Русская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург, 31 мая 2010 г. «Архиепископ Гдовский Димитрий и новомученики-иосифляне»: old.spbda.ru/news/print-98.html.

[Содержание]

рождение России» в такой форме, повторяемой неоднократно: «Сознавая свои преступления перед Советской властью и Партией» с большой буквы (Гос. 91, 93, 97) и др., что принципиально отличало его ото всех участников — что дела «Истинно Православной Церкви», что дела «Партии Возрождения России». Быть может, это и был тот «эзоповский язык СПО ОГПУ», о котором писал Гидулянов прокурору П. А. Красикову уже из ссылки? (Гос. 52.) Рассказывая о «технике» «саморазоружения» перед ОГПУ, а для о. Павла, значит, и Партией, т. е. ВКП (б), что само по себе знаменательно. Не менее знаменательно и то, что в программу национал-фашистской партии входил пункт введения контролеров для проверки качества выводимых новых сортов растений. На фоне сталинской ненависти к вейсманизму и формальной генетике, такой пункт производит очень сильное впечатление. Здесь же хотелось бы отметить, что и сам о. Павел пользовался «эзоповым языком ОГПУ» или «против ОГПУ», когда писал, что он «по складу своих политических воззрений романтик средневековья, примерно, XIV века» (Гос. 100). С учетом того, что мы знаем об о. Павле, это может означать лишь его «романтизм» по отношению к паламитским спорам «примерно XIV века».

Оценивая показания всех участников «дела», необходимо оценить их общую адекватность, тем более информацию, исходящую от профессора-канониста Гидулянова. И результат здесь будет поразительный. Достаточно обратить внимание на показания Гидулянова от 4.3.1933 г., который указал среди членов организации под № 17 Эрна Владимира Францевича, б. приват-доцента Московского университета, умершего, как известно, 29.4 (12.5.) 1917 года. (Гос. 105–106)[149]. Казалось бы, перед нами очередной вари-

[149] Такие приемы в материалах ОГПУ и НКВД не редкость. Так, в упоминавшемся материале о деле П. Н. Савицкого в показаниях последнего упоминается встреча в Москве в конце января 1927 г. П. Н. Савицкого с умершим в марте 1926 года генералом А. М. Зайончковским. Иссле-

ант «эзопового языка ОГПУ», но это упоминание Эрна куда ядовитее, чем можно подумать. Одной из новелл обвинения «Возрожденцев России» была идея не только интервенции, но и, что странно для о. Павла Флоренского, унии с Римом[150] как результата этого процесса, да еще и в сочетании

дователь предполагает, что роль покойного мог сыграть кто-то из чекистов. Нам же представляется, что это одна из разновидностей «эзопова языка ОГПУ» (Ср.: *М. Соколов*. Евразиец пишет письмо генералиссимусу (По материалам следственного дела П. Н. Савицкого. С. 508). Хотя, разумеется, в статье Соколова такого разнообразия мертвецов и подставных лиц нет. Возможно, это связано с тем, что дело Савицкого приведено в работе в меньшем объеме, чем дело проф. Гидулянова у о. Андроника.

[150] Впрочем, здесь есть о чем подумать. Ведь летом 1923 года, т.е. тогда, когда еще существовал новоселовский кружок, о. Павел написал несколько заметок о православии. Среди них и «Записка о христианстве и культуре». Отец Павел пишет там: «Христианский мир, полон взаимной подозрительности, недоброжелательных чувств и вражды. Он гнил в самой основе своей, ибо не имеет активности веры во Христа и вместе не имеет мужества и чистосердечия признать гнилость своей веры (...) Никакая церковная канцелярия, никакая бюрократия и никакая дипломатия не вдохнет единства веры и любви там, где нет его. Все внешние склейки не только не объединят христианского мира, но, напротив, могут оказаться лишь изоляцией между исповеданиями. Мы должны сознаться, что не те или другие различия учения, обряда и церковного устройства служат истинной причиной раздробления христианского мира, а глубокое взаимное недоверие в основном, вере во Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего», а чуть далее Флоренский говорит важные вещи о том, как практически достичь этой цели: «Необходимо выработать особые, более частного характера тезисы объединения с Римско-Католической церковью; главным образом тут должно быть сформулировано первенство чести и всехристианской инициативы, по праву принадлежащее Римскому Епископу». Но ведь именно этим и занимался канонист Гидулянов. Тем не менее еще раз повторяем, что исследовать эти заметки надо вне контекста дела Гидулянова-Флоренского, которое тогда еще не возникло. Да и соловьевской традиции русской мысли на эту тему никто не отменял. Ср.: *А. Козырев*. Соединение или примирение? В. Соловьев и В. Розанов о разделении церквей // Россия и вселенская Церковь: В. С. Соловьев и проблема религиозного

с немецкой интервенцией в самый момент прихода Гитлера к власти в разоренной кризисом Германии.

Тогда упоминание давно покойного Эрна хорошо ложилось в общую фабулу обвинения, т.к. Эрн был автором не только знаменитой работы времен Первой мировой войны «Кант и Крупп», но и «Разбора Послания Святейшего Синода об Имени Божием» (1917) и, наконец, «Верховного постижения Платона» (1917). Однако еще интереснее, что были у Эрна и «Письма о христианском Риме» (Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 11, 12) и т.д., которые печатались не кем-нибудь, а Флоренским в указанном журнале, а современный исследователь оценивает так: «Эрн призывал увидеть этот трагический надлом Европы — «воспалительный процесс», который объективировался в «подъявшем меч германизме». Для Эрна было очевидно, что меч германизма был занесен не только над православной Россией, но и над Европой, которая была дорога русским как «страна святых чудес». Цитируя знаменитый фрагмент из «Дневника писателя» Достоевского об искренней сердечной любви славянофилов ко всему великому и прекрасному, совершенному европейскими племенами, Эрн подчеркивал внутренний антиномизм отношений русских к Европе. Она привлекала и отталкивала одновременно, пугала «двусмысленною серединою европейской цивилизации» и манила «родственными и близкими святынями». Политический союз России со странами Европы против милитаристских притязаний Германии, по Эрну, был оправдан высотою духовных целей, объединяющих «не на ненависти к общему врагу, а на любви и привязанности к родственным и близким святыням»»[151], а проблемы православия и католицизма так: «Можно сказать, что философский проект Эрна вырастал

и культурного единения человечества. М., 2004. С. 37–46, а также отдельные высказывания во многих материалах названного издания.

[151] *О. Жуков* . Логос и Ratio: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли // Философские науки. 2016. № 2. С. 78–79.

в горизонте представлений о русско-европейском христианском синтезе, прообразом которого выступал Рим эпохи раннего христианства. Об этом говорят опубликованные Эрном в «Богословском вестнике» в 1912–1913 гг. «Письма о христианском Риме», представляющие собой весьма интересный, нетривиальный образец культурфилософской рефлексии. Итальянские исследования В. Ф. Эрна, которые, наряду с незавершенной работой «Верховное постижение Платона» стали кульминацией его философского творчества по сути свидетельствовали о наступлении периода интеллектуальной зрелости автора и обозначали перспективу развития философской системы Эрна. И даже в незавершенности этого проекта европейские исследования Эрна в области философии и религиозной метафизики раскрывают потенциал его программы, нацеленной на выявление общности онтологических истоков русской и европейской мысли и, в конечном итоге, на включение восточно-христианской традиции в интеллектуальный базис западноевропейской философии»[152].

Таким образом, при помощи явной «туфты» проф. канонического права (!) Гидулянов сумел прояснить свою, как это ни дико в данном случае, теологическую позицию. Более того, он включил в организацию и свящ. Кедрова Ивана Ивановича, умершего в 1932 году, который, сам побывав дважды в заключении, помогал деньгами другим заключенным священнослужителям еще при Патриархе Тихоне[153]. Не менее интересен и указанный в списке Трутовский Владимир Константинович (1862–1932) — русский нумизмат, историк, востоковед, музейный деятель и действительно камергер Высочайшего двора (указывается и дата смерти

[152] *О. Жуков* . Логос и Ratio: Владимир Эрн как исследователь европейской мысли // Философские науки. 2016. № 2. С. 86.

[153] «Забота о братском посещении арестованных» // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 3 (40). С. 79.

1930), но в любом случае, до создания «Возрождения России» или начала арестов. Еще интереснее имя проф. Археологического института Юрия Васильевича Арсеньева, который умер 4 февраля 1919 года. Но был, кроме всего прочего, и известным тульским краеведом, что важно для тех, кто стряпал дело. А вот реальный № 19 проф. С. К. Шамбинаго, названный в списке, спокойно доработал до 1948 года, а в 1934 отличился знаменитым палехским изданием «Слова о полку Игореве». Никого из названных, живых или мертвых, ГПУ в обвинительный акт не внесло. Что это значит, пока не ясно, требуются дальнейшие исследования. Но нам кажется, что этого предварительного списка достаточно для того, чтобы сказать, что проф. Гидулянов был сложнее, чем это видится игумену Андронику Трубачеву, сосредоточенному только на жизни и служении о. Павла Флоренского. Однако куда интереснее чисто фактического и собственно религиозный аспект дела, который мы затронули в связи с «членством» В. Ф. Эрна.

Мы имеем в виду протокол допроса П. В. Гидулянова, профессора канонического права, что для нас сейчас наиболее важно, к которому, по его словам, некто: «Штейн[154] обратился в начале октября 1932 года по вопросам моей специальности, причем обнаружил глубокое знание богословских наук и канонического права. Звание техника было для Штейна только маскировкой для приезда в Россию. На самом деле ему было нужно завести связи с православной иерархией и ученым миром и прозондировать почву на предмет соединения церквей, о чем мечтает папа Пий XI. Доктор Штейн, по моему убеждению, иеромонах-иезуит вроде бывшего в 1920 г. посланника папы д-ра Уолша, высланного в свое время за границу. Лицо тонкое, большие глаза, темный шатен. Вся догматическая установка для соединения церквей Штейну до тонкости была извест-

[154] Некто доктор Людвиг Штейн, эмиссар германских католиков, работавший в Москве «по вопросам церковной письменности».

на. В разговоре со мною он выступал в роли представителя Мюнхенского кардинала Фаульгабера» (Гос. 101). Остановимся на этом кардинале, который сыграл важную роль в установлении конкордата между немецким государством и католической церковью. Причем оценку его мы дадим, для соблюдения стилистической и смысловой общности с интересующим нас делом, устами советского ученого. Вот текст 1948 года[155]: «Вместе с наступлением на жизненные интересы трудящихся правительство центра организовало поход против рабочих организаций. Брюнинг и его партия усиленно искали союзников в правых националистических и фашистских кругах. В октябре 1931 г. возобновились переговоры с фашистами об участии Гитлера в правительстве. Переговоры велись через мюнхенского кардинала Фаульгабера. Они происходили в те самые дни, когда в Гарцбурге собрался съезд германских промышленников, банкиров, монархистов и фашистских главарей, предрешивший передачу власти Гитлеру. В области внешней политики правительство центра держало курс на создание антисоветского блока. В марте 1932 г. в рейхстаге ораторы коммунистической фракции разоблачили лидеров центра, которые ездили в Париж с предложением французской буржуазии своих услуг для борьбы против СССР»[156].

В указанной ссылке 8 автор значимо для нас ссылается на «Правду» от 31 октября 1931. Теперь остается учесть, что конкордат между Ватиканом и Муссолини был заключен

[155] *М. Шейнм н.* Ватикан между двумя мировыми войнами. М., 1948. Цит. по: www.ex-jure.ru/freelaw/news.php?newsid=704 (Гл. IV. Ватикан и Германский фашизм. Католический центр расчистил дорогу фашистской диктатуре). Это близкий к Е. Ярославскому человек, который и в 1977 г. издавал «Библию для верующих и неверующих» этого автора со своими предисловием и примечаниями тиражом 300 000 экземпляров. Встречается его имя в «Воинствующем безбожнике», был он и членом правления этого союза как раз в интересующее нас время борьбы с папской интервенцией и «крестовым походом» на СССР.

[156] Вот истоки рассуждений Флоренского о Германии и Франции.

в феврале 1929 г., а с гитлеровским правительством Германии конкордат был заключен прямо во время дела «Возрождения России» 5 мая 1933 года, при этом последний допрос Флоренского имел место в июне, равно как и появление обвинительного заключения. Трактат же, напомним, датирован 16 марта 1933 г.[157] Эти даты важны для нас, т. к. одним из главных мотивов обвинения было возобновление «Возрожденцами» антисоветской деятельности тех, кто начал именно в 1933 году выходить на свободу и по делу «Истинно Православной Церкви» (Гос. 90), и по «академическому делу» академика Платонова, имевшему место в 1929–1930 гг. (Гос. 114).

Наибольший интерес для нас представляет чисто церковный аспект, связанный с постоянно навязываемой подследственным унией с Ватиканом. И здесь роль Гидулянова была важнейшей, ведь только канонист-профессор мог решить эту теологическую задачу.

В отдельном разделе показаний Гидулянова от 26 апреля находим очень важное указание на связь двух дел, совпавших с конкордатами 1929 и 1933 гг.: «...Вопрос об унии, как средства, могущего заинтересовать папу Римского в организации интервенции, остро стоял еще в организации «Возрождения России», возглавлявшейся академиком Платоновым, причем разработка его была поручена проф. Бенешевичу. Когда проф. Бенешевич был арестован, эта задача канонической подготовки унии была поручена мне, как единственному русскому канонисту, ибо среди эмигрантов не оказалось ни одного ученого каниниста-специалиста. Ставка на меня была сделана впервые в Риме по указанию ученого-монаха католика графа Дабича[158] и проф.

[157] Ср. очень близкий взгляд на эту проблему с другой стороны: *К. Никол -ев.* Восточный обряд. Париж, 1950 // К. Н. Николаев. Экспансия Рима в Россию. М., 2005. Важно, что эта книга, как указывает автор, создавалась в интересующей нас части до 1939 г.

[158] Это интересная «переходная фигура», которую стоит вспомнить, говоря о создавшейся ситуации с Православной стороны, и о которой вспо-

М. М. Глубоковского. Дело велось конспиративно, так как в отличие от Бенешевича я для внешнего мира считался советским канонистом, работающим в Н<ародном> К<омиссариате> Ю<стиции>» (Гос. 119), т. е. был официальным консультантом Советского правительства по этим тончайшим вопросам».

минал митрополит Евлогий: «Мне довелось встретиться на Ривьере с одним миссионером — епископом «восточного обряда» (по просьбе покойной Е. М. Лопатиной, которая потом, незадолго до своей смерти, приняла католичество). «Что вы хотите? Чего вам недостает? — говорил он мне с оттенком некоторой досады. Мы до мелочей переняли ваш ритуал, а вы к нам не идете...» — «Как вы, владыка, просвещенный церковный человек, можете это говорить! Ведь Церковь не исчерпывается обрядами, а заключает в себе еще и догматические верования», — возразил я. Спорить с епископом было бесполезно... Сознательных переходов в католичество «восточного обряда» в русской эмиграции немного, успеха эта форма католичества в русской среде не имеет. Было несколько отпадений в клире — священники: Цебриков, Дейбнер, Федоров, Диодор Колпинский, архимандрит Сергий Дабич примкнули к унии, но судьба их в общем печальная. Большинство из них «рецидивисты», т. е. сначала из православия обратились в католичество, потом из католичества в православие и, наконец, вновь из православия в католичество. Можно себе представить, какие это больные, искалеченные души: мечутся от одной Церкви к другой, ни одной из них не верные, часто совсем опускаются на дно, как бедный о. Д... До сих пор тяжелым камнем лежит у меня на душе последняя предсмертная переписка с о. Дабичем, который так рвался опять вернуться в лоно православия... «Петлю на шею я себе накинул», — писал он о своем католичестве. Невелика жатва католической пропаганды среди русских и в светском обществе: из видных ренегатов можно указать на князя Волконского (по семейной традиции), Евреинова и Абрикосова... Все католические надежды возлагаются теперь на будущее духовное завоевание русского народа, для чего готовят многочисленные кадры миссионеров...». Дабич умер католиком в 1927 г., а в католичество был обращен известным миссионером д-ром д’Эрбиньи, который встречался с Гидуляновым в Москве в 1930 г. (Гос. 119). Но ведь тогда это была встреча официального сотрудника НКЮ с иностранным миссионером по важнейшему для Советского государства вопросу. Это интересно знать, оценивая показания Гидулянова о д’Эрбиньи.

[Содержание]

Здесь Гидулянов поскромничал. Он был автором сборников законов по отделению Церкви от государства[159], активным автором «Воинствующего безбожника», где писал о постоянных попытках Церкви канонизировать Романовых, о доходах Ватикана от католиков Испании и т.д. Но об этом он не говорит ни слова, не называет себя консультантом НКЮ по, например, церковным вопросам, а именует себя советским канонистом, что само по себе замечательно.

Еще более интересно, что разные советские наркоматы по-разному относились к идее новой унии. Так, Наркомат юстиции и П. Г. Смидович с 1922 года — член Антирелигиозной комиссии при ЦК ВКП(б) и глава Секретариата по делам культов, с 1929 г. председатель Постоянной комиссии по вопросам культов при НКЮ, а затем ВЦИК, был не против соглашения с католиками и дал возможность папскому миссионеру по делам России епископу Мишелю д'Эрбиньи открыть католическую семинарию в Одессе. Визит д'Эрбиньи в СССР упоминается в допросах Гидулянова, равно как и встреча с ним. А вот Наркоминдел и ГПУ были категорически против конкордата с католиками, т.к. это приводило к экспансии польского клира в СССР. Поэтому, кстати, на «эзоповом языке ОГПУ» имя Пилсудского должно было означать нечто противоположное тому, что думал, например, о. Павел Флоренский. И это противостояние Наркоматов стоит учитывать при анализе положения подследственных, один из которых из кабинета в НКЮ попал в кабинет следователя ОГПУ.

Кроме того, известно, что, как и в случае героев книги О. Косик, ОГПУ успешно перлюстрировало переписку католиков России с Римом, поэтому судьбы католических мучеников не сильно отличаются от православных.

[159] Подробная биография Гидулянова есть в «Православной энциклопедии», однако его деятельность в «Воинствующем безбожнике» там, к сожалению, не упомянута.

[Содержание]

Для того, чтобы понять суть предъявленных фигурантам дела обвинений, а также перевести их показания с «эзопова языка ОГПУ» на человеческий, необходимо учитывать и мнение другой стороны[160]. Вот как описывал визит д'Эрбиньи К. Николаев:

> «...в конце сентября 1925 года д'Эрбиньи отправился в Москву «без всякого поручения, как официального, так и официозного», тем не менее все трехнедельное его пребывание в Москве было посвящено весьма серьезным переговорам с советским правительством и православной иерархией. Он ехал «не для того, чтобы говорить, а чтобы слушать», и то, что он увидел и услышал в Москве, вполне совпадало с теми представлениями, какие были созданы в Риме. Своей внешностью, манерами, открытым видом и великолепной бородой он произвел на православную иерархию сильное впечатление, хотя все сразу поняли, что он и для чего приехал. Патриарха Тихона в живых не было, и это очень облегчило его положение. В Москве он пробыл три недели и, возвратившись, почти немедленно опубликовал книгу «Церковная жизнь в Москве». Книга блестяще написана. При всей своей поверхностности книга производит впечатление весьма значительное. Смысл ее может быть сведен к немногим заключениям. Советское правительство не так плохо,

[160] Многие сведения, которые мы приводим с католической стороны, взяты из замечательной книги Антуана Венгера «Москва и Рим. 1900–1950», доступной в русском переводе с французского Владислава Томачинского: (www.pravoslavie.ru/archiv/rome_msk_per.htm#) и изданной «Русским путем» в 2000 г. Ее сопоставление с представленным здесь материалом — предмет отдельного исследования. Важно лишь отметить, что автор этой книги не сомневается в «способностях» ОГПУ и исходит из этого. В то же время книга основана на массе полученных д'Эрбиньи писем из России, сохранившихся и в его архиве, и в архивах ГПУ, чему была посвящена предыдущая англоязычная книга Венгера. И в этом смысле книги Венгера и Косик замечательно взаимно дополняют друг друга.

как об этом говорят, и его политика в отношении религии не так беспощадна. Православная Церковь лежит в развалинах и заслуживает внимания только иерархия обновленцев. Православие совсем созрело для того, чтобы упасть в руки Рима. Советское правительство не могло не быть довольным тем, что дало разрешение на приезд и предоставило д'Эрбиньи свободу действия в Москве. В сущности, никаких препятствий к установлению нормальных отношений Ватикана с Советами, по выводам д'Эрбиньи, не было. Рассказывая о том, как ему какой-то мальчик настойчиво предлагал журнал «Безбожник», он замечает, что хотя «этот мальчик открывает и заключает пребывание в современной России, но в промежутке я вижу русский народ, который остается верующим, благочестивым, действительно религиозным на свой лад». Похвалив народ, д'Эрбиньи, говорит несколько приятных слов и власти. «Центральное правительство более мудрое, чем декатисты 1793 г., в новом своде законов установило отдых в воскресенье и в дни больших христианских праздников». Далее мы узнаем, что «советские власти противополагают эту заботу о восстановлении старины вандализму французской революции: никакой богини Разума, никаких кощунственных вакханалий, как в Парижском соборе Богоматери, никаких иконоборцев, оскверняющих или разрушающих памятники искусства, никакого осквернения династических могил, как в Сен-Дени. В Кремле, в храмах «все в полном порядке, за всем внимательно смотрят».

«Если церкви были пощажены, то крепкие ограды больших и многочисленных монастырей не спасли их. Теперь в них ютятся тысячи новых жильцов. Монастыри эти не похожи на современные монастыри Запада — они скорее напоминают древние аббатства шартрезцев и траппистов», и хотя в Покровском монастыре «одна из внешних часовен превратилась теперь в залу Бухарина для пропаганды и кино», но все-таки «главный храм монастыря, в ограде, остает-

ся нетронутым». Вообще все происходит, как в лучшем обществе. Когда производились «полицейские обыски, официальные визиты для составления инвентаря, свидетели единогласно признают, что начальники этих налетов обыкновенно были исключительно вежливы во французской церкви.

— Милостивая государыня, как должны мы поступить, чтобы исполнить данное нам приказание, не нарушая ваших религиозных убеждений? — спросил первый делегат, который, окружив церковь, пришел, чтобы объявить о ее национализации.

— Вы должны соблюсти три вещи: снять шапку, говорить тихо и не трогать престол.

Все было исполнено».

«Человечество идет к всемирной централизации, которой благоприятствуют современные пути сообщения. Три великих течения ищут ее, три империализма, скажете вы, люди Запада, но, точнее, три универсализма: наш универсализм московский, материалистический, коммунистический, опирающийся на Азию, обслуживаемый пропагандистами всех наций; универсализм лондонский, также материалистический, капиталистический, опирающийся на Америку, обслуживаемый интернационалом банков, и универсализм папского Рима, идеалистический, спиритуалистический, опирающийся на... Бога. Мы в Москве очень хорошо держим в руках оружие против лондонского капитализма, справиться с которым мы можем довольно скоро, тогда как Рим остается для нас загадкой, против Рима мы еще ищем оружие, без Рима все разновидности христианства капитулировали бы. Без Рима все религии умерли бы. Но Рим бросает на службу религии своих пропагандистов всех наций, более опытных, чем наши, и победа остается сомнительной, и борьба будет длинной». Все это выслушал д'Эрбиньи в Москве из уст одного дипломата, ко-

> торому все это рассказывал “один из наиболее важных советских персонажей”».

Между тем именно д’Эрбиньи оставил нам помесячную хронику событий интересующего нас периода, публиковавшуюся год в год, если не месяц в месяц, и явно бывшую важным орудием борьбы с большевиками. Приведем несколько названий, чтобы показать это:

L’Église orthodoxe panukrainienne, créée en 1921 à Kiev. Adresse au patriarche de Constantinople. 2–4. Actes du “Concile orthodoxe panukrainien” (octobre 1921 à février 1922) Introduction, traduction et notes 2 editions published in 1923 in French;

L’Anglicanisme et l’Orthodoxie gréco-slav by Michel d’ Herbigny. 9 editions published in 1922 in French;

La guerre antireligieuse en Russie soviétique: la “campagne” de Noël, Décembre 1929-Janvier 1930 by Michel d’ Herbigny: 4 editions published in 1930 in French;

Le front antireligieux en Russie soviétique; avril-novembre 1929 by Michel d’ Herbigny: 6 editions published in 1930 in French;

Militant atheism, the world-wide propaganda of communism by Michel d’ Herbigny: 4 editions published in 1933 in English[161].

Не говорим уже о книге «Церковная жизнь в Москве» (Париж, 1926. 115 с.), чье первое издание заслужило даже рецензию Н. А. Бердяева в «Пути» за март—апрель 1926, которого в СССР проклинали, как мы знаем, в одном ряду с Лосевым. Также нельзя не упомянуть, что эта книга об-

[161] Стоит упомянуть, что нам еще в будущем пригодится и подробный трехчастный обзор событий философской дискуссии, напечатанный Д. И. Чижевским в «Современных записках», где, кстати, именно в этом контексте он хвалил Лосева. Не менее интересна и переписка Чижевского с В. И. Вернадским, который и сам участвовал в этих боях. И подвергался издевательской критике. См.: *В. Янцен*. К 120-летию со дня рождения Д. И. Чижевского: 1. Д. И. Чижевский. академик Владимир Вернадский (1863–1945) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2012–2014 годы. М., 2015. С. 440–457.

суждалась и членами Братства Святой Софии, которое, как мы показали ранее[162], тоже не избежало «всевидящего ока ГПУ». Поэтому мы видим, что при правильном переводе с «эзопова языка ОГПУ» на русский все большее количество недоумений уходит.

Что касается упомянутого Гидуляновым Бенешевича, то этот выдающийся специалист-византолог и канонист был арестован и осужден по обвинению в шпионаже в пользу сразу Ватикана, Германии и Польши еще в 1928 г., в 1930 г. привлечен по делу Платонова и приговорен к 5 годам как кандидат на пост министра исповеданий будущего правительства «возрожденцев», затем освобожден в интересующем нас 1933 году досрочно по ходатайству В. Д. Бонч-Бруевича, как и А. Ф. Лосев и еще ряд известных лиц, включая, как мы говорили, и деятелей Церкви. Дальнейшая судьба профессора Бенешевича трагична.

Интересно, что в 1937 году имело место событие, связывающее интересующие нас имена, и речь пойдет об академике Деборине: «А. М. Деборин выжил, но был уже человеком морально сломленным, готовым к выполнению всяких поручений по разоблачению «врагов народа» и к собственному покаянию. В 1935 г. ему было оказано «высокое доверие»: по решению ЦК ВКП (б) он был избран секретарем Отделения общественных наук. Как Деборин был вынужден оправдывать «доверие», оказанное партией, свидетельствуют некоторые документы. В архивном фонде Молотова сохранилось большое письмо академика Н. С. Державина, он писал: «Председателю Совета Народных комиссаров СССР тов. В. М. Молотову. Дорогой Вячеслав Михайлович.... Умо-

[162] *Л. К цис.* Роман Ильи Зданевича «Философия» как Философия (А. В. Карташев, о. Сергий Булгаков, А. Ф. Лосев и др.) // Исследования по истории русской мысли [10]: Ежегодник за 2010–2011 год / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2014. С. 361–401. См. также наш ответ С. В. Кудрявцеву в этом сборнике.

ляю Вас, спасите меня. Я гибну жертвою неприличной, бессовестной, гнусной, не стесняющейся в средствах травли академика Деборина...». А Деборин просто добросовестно выполнял поручение партийной группы академиков АН, в протоколе заседания которой от 22 октября 1937 г. ему поручалось «решительно раскритиковать работу акад. Державина». В этом же протоколе Деборину было предложено «срочно довести до конца разоблачение Бенешевича и поставить вопрос об исключении его из состава членов-корреспондентов АН». А годом ранее партийная группа академиков на своем заседании 22 октября 1936 г. слушала самого Деборина и постановила: «Присоединиться к оценке философских ошибок т. Деборина, данной в передовой статье журнала «Под знаменем марксизма» № 8. (Вспомним указание Сталина: «чтобы было кого бить»! — *Ю. К.*). Считать, что в своем письме т. Деборин не дал достаточно полной и ясной политической оценки своей роли как главы меньшевиствующих идеалистов (! — *Ю. К.*) и преуменьшил свою ответственность за прием в академию наук людей, оказавшихся злейшими врагами партии». Повторение обвинений 1930 г. уже не вызвало у Деборина такой бурной реакции, как тогда, он больше не пытался кончать жизнь самоубийством, смирился и принял правила игры, навязанные режимом»[163].

Но ведь это тот самый конец осени 1936 г., после которого Лосев, по сведениям Дневника Пришвина, о которых мы много говорили, «разоблачил» Деборина и «восстановил карьеру». Это и есть время появления предисловия к «Диалектическим основам математики» 1936 г.

Чуть раньше, в 1934 году, Митину вручили диплом доктора философских наук, естественно, без защиты диссертации, а в 1939 уже Деборин по поручению партгруппы выдвигал его

[163] *Ю. Кривоносов*. Институт истории науки и техники: тридцатые — громовые, роковые... // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. № 1. С. 50–51.

в академики. Вот к кому пришел после освобождения в жутком для его круга 1933 году Лосев искать свои рукописи, изъятые органами. А от коллеги Митина т. Юдина услышал Лосев высочайшее указание заниматься мифологией и т. д. В 1942 году уже академик Митин выдал диплом доктора филологических (!) наук А. Ф. Лосеву, формально отлучив его от философии и отправив на ниву переводов, пересказов и т. д.

При этом именно в показаниях Гидулянова есть и самый важный момент, который несколько смазан в обвинительном заключении, где нет именно интересующего нас аспекта: «Одной из целей второй поездки в 1930 г. д-ра д'Обиньи в СССР было желание прощупать меня с этой стороны и завербовать в пользу унии. (...) Во исполнение названного поручения д-р д`Обиньи посетил меня два раза в Сокольниках и вел разговоры о моем участии в канонической разработке униальной проблемы. Одновременно на меня было произведено соответствующее давление и со стороны проф. М. М. Богословского по линии «Возрождения России»» (Гос. 119).

Это очередная «туфта» Гидулянова, безопасная для ее героя, т. к. М. М. Богословский умер в 1929 году, правда побывав перед этим в Германии. Впрочем, если разговоры с профессором Богословским и были во время визитов д'Эрбиньи, то это 1926 г. Но и в «академическое дело» Богословский был включен уже мертвым. В любом случае, в 1932 году воздействовать на Гидулянова он никак не мог.

Цитируем дальше: «Поскольку этим вопросом я издавна занимался в благоприятном для папистов разрезе, то взял на себя разработку униального вопроса, считая, что в случае принятия русскими унии папа добьется интервенции у западно-европейских держав. Результатом этой моей униальной работы явилось появление в папском официозе «Оссерварре Романо» моей анонимной статьи [о *filioque*...]». Ниже Гидулянов сообщает, что «попытка согласования униального вопроса с митр. Сергием и Флоренским успеха не имела. При моем посещении со Штейном проф. Флоренского в ноябре 1932 г. вопрос об унии последним был за-

мят и отведен (ныне это я припомнил в изменение моего первоначального показания)», и далее речь только о том, что Штейн обсуждал с Флоренским вполне бредовые террористические и вредительские действия, которые и стали предметом обвинения безо всякой унии, принципиально невозможной для о. Павла.

Мы не имеем полного текста дела, поэтому не знаем, как и почему уния исчезла из обвинения. Однако это дело дает нам возможность понять, что и официальный сотрудник НКЮ, которому навязали создание законодательной базы с практической богословской проработкой унии на строго каноническом уровне, и о. Павел Флоренский могли (!) быть консультантами властей в этом тонком вопросе[164], а Гидулянов, который вполне адекватно для сотрудника НКЮ, как мы теперь знаем, говорил, что «в области церковной политики предполагалось заключение унии католической и православной церквей», так просто был обязан это делать по долгу службы. Однако на официальной службе он менее всего разрешал этот канонический вопрос в положительном для Ватикана разрезе, по крайней мере, на страницах «Воинствующего безбожника». Но что если это тоже был «эзопов язык ОГПУ», т. е. просто прикрытие такой деятельности?

Кстати, выполнял свою открытую работу он исправно. Вот книги Гидулянова, например:

Церковь и государство по законодательству РСФСР: Сб. узаконений и распоряжений с разъяснениями V Отд. НКЮ. М., 1923;

Брак, развод, отыскание отцовства и усыновление. М., 1925;

[164] Надо будет еще понять, из каких соображений Гидулянов утверждал, что с момента Декларации митрополита Сергия о. Павел (единственный из всех в своих показаниях каявшийся не только перед Советским государством, но и перед Партией) стал противником Сергия. Нам представляется, что это могло иметь место только после интервью 1930 г., и то уверенности в этом нет.

Кодекс законов о браке, семье и опеке с постатейным коммент. Л., 1927;

Церковные колокола на службе магии и царизма: Фактич. мат-лы. М., 1929[165];

Загробная жизнь как предмет спекуляции или индульгенции в римско-католической и греко-православной церкви: Фактич. мат-лы. М., 1930[166].

Последний пример особенно показателен как раз для 1930 г. Если теперь включить в этот список должности еще одного фигуранта дела «Возрождения России» П. В. Остроухова, который был зав. Книжным отделом Дома ученых и редактором «Журнала Московской патриархии», то все эти люди так или иначе имели вполне официальные контакты с советской властью. Это не препятствует, разумеется, тому, что они все имели свои собственные взгляды и пытались их выражать, пользуясь любой возможностью. И А. Ф. Лосев здесь лучший пример.

И единственный случай, когда слова А. Ф. Лосева о посещении о. Павлом ГПУ в облачении могли привести к приглашению в какой-то ГПУшный президиум в председатели собрания или заседания, если еще все точно в рассказе Лосева..., могли касаться именно обсуждаемого вопроса, который был вполне вопрос государственной политики и безопасности. Однако заведомая недоброжелательность в рассказе Лосева, с которого мы начали этот раздел, и замеченная в «Очерках античного символизма и мифологии» говорят о том, что у Лосева было нечто свое и затаен-

[165] Вопрос о магии и религии постоянно обсуждался в объемных статьях и дискуссиях «Воинствующего безбожника», что важно и для лосевского контекста.

[166] Только как пример черного юмора или рудиментов канонической проработки унии для конкордата СССР и Рима можно счесть и сам заголовок этой книги, где индульгенция плавно осеняет православие, равно как и поиск общности в этих двух направлениях христианства «на пути к унии» как раз тогда, когда и Лосев писал о filioque.

ное именно в этом вопросе и именно в 1930 году. Нетрудно понять, что в центре рассуждений хроникера была как раз книга «Очерки античного символизма и мифологии», столь резко раскритикованная В. Бибихиным именно в ее «социальной части» и части «поиска диалога» с мыслящей социально Россией. Мы эту «мысль» уже хорошо знаем.

Поэтому тот факт, что по крайней мере со с. 865 по с. 904 идет в этой книге Лосева именно анализ несовместимости латинского подхода к *filioque* и византийского православия, и исихазма, позволяет включить ее в оба политических контекста 1929–1930 и 1932–1933 годов.

В сущности, загадочный текст Лосева в третьей части «Очерков античного символизма и мифологии» столь же плотно входит в политический контекст 1928–1930 гг., как и вставки в «Диалектику мифа», связанные с конкретной философской дискуссией схоластов-марксистов 1927–1931 гг. Отсюда и их определение, данное Лосевым в терминах споров об исхождении Св. духа. И здесь Лосев мог и в старости чувствовать себя лидером борьбы с латинством в советских условиях.

Теперь нам остается только, как и всегда в этой работе, обратиться к повременным марксистским журналам, чтобы понять, в чем тут дело.

Перед нами № 6 «Под знаменем марксизма» за 1930 г., т. е. следующий за философским подарком XVI съезду партии, где из уст Л. М. Кагановича прозвучала известная оценка Лосева. А вот Деборин в статье, открывающей этот номер и представляющей собой доклад на объединенном заседании фракций Института философии и ОВМД 20 апреля 1930 г., выражает предсъездовскую позицию своей группы. Журнал выходит в свет примерно тогда, когда Каганович произносит свою речь на съезде, но сам-то доклад делается в момент посадки Лосева.

Деборин говорит о необходимости борьбы с различными формами соединения социал-демократии и религии, отрицая обвинения Е. Ярославского в недостаточной работе

диалектиков по борьбе с религией, подчеркивает, что обратил внимание на эту проблему еще в 1924 году, когда никто не видел опасности данного явления, и продолжает, обругав попутно евразийцев за попытки применения достижений СССР путем религиизации их для достижения своих фашистских целей:

> «Я бы мог привести еще ряд рассуждений евразийцев против воинствующего материализма и материалистической диалектики. Но достаточно и сказанного. Стало быть, основным врагом для них является воинствующий материализм и материалистическая диалектика. Естественно, что и в нашей стране, в нашем Союзе идеологи реакции также выступают или совершенно открыто, или в прикрытой форме с теми же идеями — нужно указать еще раз на Лосева. Мы имеем здесь открытую смычку идеологов реакции и крепостничества вне нашего Союза с представителями реакции внутри Союза. Естественно, в связи с обострением классовой борьбы усилилось оживление религиозных настроений, течений и т.д. Так что на новом этапе, как вы видите, возникает как бы целый ряд новых задач, также международного характера, поскольку там не ведется постоянной систематической борьбы против всех оттенков религиозного социализма, идеализма, поповщины и пр.»[167]

Напомним, что №4 мы уже видели имя Лосева в связи с поповщиной Ральцевича, а в промежутке был, естественно, Каганович с его Организационным докладом на съезде партии. Теперь остается узнать из того же номера журнала, что это за международно-религиозные проблемы.

[167] *А. Деборин*. Итоги и задачи на философском фронте. Доклад на объединенном заседании фракций Института философии и ОВМД 20 апреля 1930 г. // Под знаменем марксизма. 1930. №6. С. 14. Именно на этом фоне стоит рассматривать и некоторые проекты Флоренского о будущей власти в России.

Р. Новицкий, специалист по католицизму и фашизму, пишет прямо:

> «9 февраля 1930 года папа выступил со ставшим знаменитым письмом, в котором описывает "преступления против бога и души в СССР". (...) Папское выступление было сигналом для чрезвычайного усиления травли Советского Союза со стороны попов различных исповеданий, а также для всей капиталистической своры. Что истинная причина бешеного крестового похода, возглавляемого папой, ничего общего не имела с защитой якобы гонимой в СССР православной церкви, что истинная причина этого похода — необходимость усилить интервенцию в страну диктатуры пролетариата, где успешно осуществляется "пятилетка", где приступили к сплошной коллективизации крестьянского хозяйства и к ликвидации кулачества как класса, достаточно было разъяснено революционной и не заинтересованной в интервенции печатью. (...) Announcement Паписты, выполняя социальный заказ международного империализма и фашизма, знали, что они многим рискуют, что они рискуют разоблачить себя перед массами в тех не окончательно фашизированных еще "демократических" странах, где они до недавних пор выступали, как "нейтральная" сила в борьбе между капиталом и трудом. Они знали, что выступление папы римского может отколоть от католицизма значительную часть находившихся под влиянием патеров рабочих и крестьян Центральной Европы. Поэтому, рискуя выпустить из рук синицу, Ватикан рассчитывал, по крайней мере, на журавля в небе — этим журавлем явилось обещание обратить "Россию" в католичество, обещание, которое, безусловно, получил папа от своих империалистических хозяев и которым он несколько раз козыряет в своем пресловутом письме»[168].

[168] *Р. Новицкий.* Католицизм на службе у фашизма // Под знаменем марксизма. 1930. № 6. С. 131–132.

И вот теперь самое важное для нас, поэтому мы и прервали цитату:

> «Но перспектива «католизации России» сильно перепугала русских попов, великолепно понимающих, что католицизм не постесняется применить для этого обращения все свои излюбленные методы. К тому же православным попам на месте виднее, т. к. они знают Советский Союз не только по уткам, изготовляемым на белогвардейско-шпионской кухне, они видят на месте всю трудность в настоящее время для империалистов бороться со страной пролетарской диктатуры»[169].

Обращаем внимание на то, что «шпионско-белогвардейская кухня» и ее «утки» — это как раз материалы о преследовании Церкви, которые сочинял и распространял, в числе других, Лосев, сам видный борец с католицизмом в открытой оппозиционной, но разрешенной советской властью деятельности по публикации не менее десятка т. н. «Изданий автора». А вывод Новицкого уже объединяет и т. н. «тихоновцев», хотя давно наступили времена «сергианцев», и кое-кого еще: «Поэтому руководители тихоновской организации, т. е. наиболее многочисленной и одной из наиболее реакционных религиозных организаций православия резко выступили против папы». Понятно, что речь здесь идет о знаменитых интервью митрополита Сергия об отсутствии преследований Церкви в СССР. Однако, как бы скромно и под сурдинку автор продолжил перечисление тех, кто выступил против католизации: «Козырнув окатоличением России, папа попал в глупое положение, так как протест тихоновцев и **других религиозников**[170] (выделено нами. — *Л. К.*) разоблачил его выступления как исклю-

[169] *Р. Новицкий.* Католицизм на службе у фашизма. С. 132.

[170] Обновленцы, на съезд которых и приезжал д`Эрбиньи, этими «другими» быть не могут.

чительно империалистическую авантюру, с целью вызвать войну для подавления пролетарской диктатуры и насильно навязать католицизм полуторастамиллионной массе людей»[171]. Теперь, когда мы знаем, что это за «другие религиозники», с одной стороны, и что говорил Сергий именно в ответ на заявления папы, с другой, мы понимаем, чего хотела от Заместителя Местоблюстителя патриаршего престола советская власть.

Итак, папа выступил 2 февраля 1930 г., а Сергий — 15 и 18 февраля того же года. Лосев арестован 18 апреля, но во время выступлений папы и Местоблюстителя он еще вставляет куски «Дополнения» в «Диалектику мифа», т. к. только 28 января 1930 года подписано новое послезапретное предисловие к книге. Тогда находит свое объяснение поступок Лосева, его страстное желание высказаться по обоим вопросам: как по проблеме «механисты»-«диалектики» (первая большая вставка), так и по проблеме «исхождения Св. Духа» и проблемам Церкви. Похоже, что Лосев был уверен в своем праве так поступать после выхода в свет в самом начале 1930 его грандиозного сочинения о платонизме и *filioque*, которое оказалось так ко двору большевикам. Этим и объясняются настойчивые удары Деборина и деборинцев по Лосеву, которые его и «свалили». Только плодами этой победы воспользовались уже митин-юдины.

На наш взгляд, именно эта история 1930 года и легла в основу фабулы в деле «Возрождения России», когда пострадали соперники антисергианца Лосева, о которых здесь шла речь. Скорее всего, именно здесь, в том или ином типе контактов с властями, находится точка соприкосновения двух групп русских православных, 1) сергианцев, которые поддерживали или были не против митрополита Сергия (Страгородского), т. е. православных официально признанной церкви, лояльных советской власти, и 2) антисергианцев типа Лосева, не признающих такой сомнительный кано-

[171] *Р. Новицкий.* Католицизм на службе у фашизма. С. 132.

нически конкордат, но лояльных советской власти во всем остальном, т. е. тех, кто был готов сотрудничать с советской властью, например, в борьбе с Ватиканом либо быть консультантом тех или иных марксистов по тонкостям диалектики, однако не идя на компромисс именно в церковных делах.

Как мы видели в случае с *filioque*, в определенный момент их точки зрения совпали, а власти умело этим воспользовались. Опыт показал, что оба случая одинаково опасны для действительно верующих людей. Теперь становятся понятны две важные вещи: прежде всего, заявление митрополита Сергия (Страгородского) о свободе церковной жизни в СССР не имело никакого отношения к делу. Советская власть вынудила митрополита участвовать в большой геополитической игре. Понятно, что Церкви это пользы не принесло[172].

Что же касается записки о. Павла Флоренского о будущем устройстве государства, то она должна рассматриваться и как документ человека, оказывавшего помощь властям в сложных вероучительных случаях, и как послание, написанное в указанном нами «ватиканском» контексте 1930 и 1932–1933 гг. При этом сама записка лучше всего читается не в контексте Хомяковско-Достоевско-Леонтьевской традиции, как это обычно считается, а в контексте очень конкретных политических споров, которые шли на все эти темы на страницах «Под знаменем марксизма» или «Воинствующего безбожника» и т. д. Именно поэтому, говоря о некоей интервенции Германии в союзе с Францией против СССР и способе ее предотвращения, Флоренский обращался к «Советскому государству и Партии», которым о. Павел в точном соответствии с темами советской марк-

[172] Это совпадает с точкой зрения Антуана Венгера. См. главу «Молитвенный крестовый поход за Россию. Декларация митрополита Сергия 1930 года»: www.agnuz.info/app/webroot/library/40/259/index.htm (по изданию «Русского пути» 2000 г.).

систской и атеистической печати советовал, обсудив причины разного рода уклонов в партии, перегибы и т. д., перейдя к проблеме интервенции, советовал:

> «...необходимо держать Германию и прочие державы в успокоительной для нее мысли, что мы не против нее и своевременно обратимся к ней за помощью. Это необходимо, чтобы нам оставаться все время осведомленными относительно намерений и планов Германии и иметь возможность подсунуть ей фальшивый план интервенции, который сорвал бы возможность [подготовить] действительную интервенцию в тот момент, когда у нас, под покровом строгой государственной тайны, будет установлено единоначалие и государство может оказаться на кратчайший срок вполне готовым к обороне. Кроме того, фальшивый план интервенции необходим нам, чтобы обострить бдительность к действиям Германии [со стороны] других наций и гарантировать себя от враждебных актов Германии. Для большей убедительности эту якобы согласованную интервенцию Германии следовало бы довести до сведения французского правительства, причем соответственные документы могли бы быть в светокопиях выкрадены и переданы французскому представительству подходящим агентом»[173].

[173] Не можем не привести здесь еще одну цитату из книги Антуана Венгера, которая пояснит место «французского правительства» в показаниях о. Павла: «28 февраля 1932 года посол Франции при Святом Престоле де Фонтенуа передал своему правительству, что папа весьма недоволен согласием генерала Нобиле принять участие в инструктаже командного состава Красной Армии. Больше всего расстроило Пия XI то, что еще недавно он был практически единственным, кто оправдывал и поддерживал этого итальянского летчика, впавшего в немилость в собственной стране после катастрофы дирижабля «Италия» И вот теперь Святой Отец с глубоким прискорбием видел, что Нобиле завербовался в советскую армию, которой его огромный опыт может принести значительную пользу». Глава «Слухи о переговорах»: www.agnuz.info/app/webroot/library/40/259/index.htm Там же говорилось, что и с немецкими инженерами надо продолжать поддерживать контакт.

Человек, пишущий такое на «эзоповом языке ГПУ», вполне соответствует образу, который вытекает из рассказов Лосева Бибихину.

Еще интереснее, если знать дикое количество статей и в газетах, и в «Под знаменем марксизма», и в «Воинствующем безбожнике», посвященных именно Гитлеру, немецкой интервенции, профашистским тенденциям в евразийстве[174], и т. д.,

[174] Кстати, это и ответ на замечания игумена Андроника к главе 17 «Внешняя политика» и «Переход к обсуждаемому строю»: «Параграфы 17 и 18 весьма близки к историко-политическим воззрениям евразийцев. Отметим, что в настоящее время нам ничего не известно о знакомстве П. А. Флоренского с их работами. Близость (но не идентичность) ряда воззрений П. А. Флоренского и евразийцев, вероятно, объясняется не внешними заимствованиями, а общим генезисом идей» (Гос. 37). От себя заметим, что пути проникновения идей евразийцев были самые разные, от прямой переписки и присылки их работ в СССР, о чем нам не раз приходилось писать, до личных контактов, например, С. С. Прокофьева с А. В. Луначарским на эту тему, отраженную в Дневнике композитора, не говоря уже о возможности подпольных контактов во времена «Треста». Подробный разбор трактата о. Павла не входит сейчас в нашу задачу, но он, как и работы Лосева (кстати, рецензировавшиеся евразийцами вполне в сочувственном духе), значительно более актуален и связан с конкретной повседневной политикой и идеологией, чем может показаться, если читать его изолированно и от дела «Возрождения России», и от советской печати, непосредственно предшествовавшей его аресту. Вообще говоря, евразийские идеи были хорошо известны в интеллектуальной среде и широко обыгрывались в литературных произведениях того времени. Поэтому можно не сомневаться в знакомстве с ними о. Павла любым из указанных способов, включая и посредничество той организации, где он по воспоминаниям Лосева, бывал и выступал. Ведь, с поправкой на трагические обстоятельства, текст трактата очень похож на аналитическую записку для внутреннего употребления. Но вот есть конкретный пример, которого вполне могло хватить Флоренскому: Евразийство и религия (религиозный вопрос в программе белоэмигрантского фашизма) // Воинствующий атеизм. М.; Л., 1931. № 11–12. С. 69–79. (Судя по пометке на обложке, журнал поступил в Ленинскую библиотеку 02.03.1932, шифр Х 60/188). Общая картина евразийства в «кратком очерке» есть и в статье: *Гр. Б ммель.* Об идеалистической философии после Октября // Под знаменем марксизма. 1930. № 5. К XVI съезду ВКП (б) она еще ближе к жанру,

использованному Флоренским. Также специального внимания заслуживают сведения о встречах академика Лузина в Берлине 1932 года с Гитлером через И. Ильина, о чем тоже идет речь в деле. Разумеется, с учетом обстоятельств и чекистского «творчества» вообще, но все же... Достаточно вспомнить, что Гитлер пришел к власти прямо в момент начала дела «Возрождения России» 30 января 1933 года, а Ильин писал свои политические записки как для правительства Веймарской республики, так и для рейхканцелярии Гитлера: «Директивы Коминтерна по большевизации Германии» (1932–1933), «О директивах Коминтерна по большевизации Германии» (1933), «Голод в Советской России как результат коммунистической аграрной политики. Диагноз», которые, правда, не вызвали отклика у немецких властей. Ему принадлежат брошюра «Коммунизм или частная собственность? Постановка проблемы» (1929), «Против безбожия» (1931), «Яд. Дух и дело большевизма» (1932). Это сообщает, наряду со сведениями о газетных публикациях на немецком языке, которые неизбежно были знакомы ОГПУ, биограф и публикатор многотомного собрания сочинений И. А. Ильина Ю. Лисица: www.hrono.ru/biograf/bio_i/ilin2ia.php. Не вдаваясь более в подробности, уводящие от основной линии этой работы, приведем текст самого Ивана Ильина 1950 г., когда все довоенные страсти уже прочно улеглись, а «Записка» о. Павла Флоренского еще прочно лежала в архивах, затерянная между миллионами лагерных папок с надписью «Хранить вечно». Вот этот текст: «Русские эмигранты, любящие Россию и верные ей, не пропадающие по чужим исповеданиям и не служащие в иностранных разведках, обязаны знать все это, следить за той презрительной ненавистью и за вынашиваемыми планами; они не имеют *ни основ ний, ни пр в жд ть сп сения от З п д*, ни от «Пилсудского», ни от «Гитлера», ни от Ватикана, ни от «Эйзенхауэра», ни от мировой закулисы. У России нет в мире искренних доброжелателей (...) Неужели нам надо вспоминать историю этих тридцати лет? Историю о том, как русские белые армии были покинуты французами на юге, англичанами на севере и чехословаками в Сибири; историю о том, как Пилсудский отнесся к Деникину и Врангелю; как барон Мальцан договорился с Советами в Рапалло; как Ллойд-Джордж поспешил начать торговлю с «людоедами», а германский рейхсканцлер Вирт инвестировал капиталы Ватикана в лесные концессии на русском севере; как в Москве Брокдорф-Ранцау по ночам развлекался с Чичериным музыкой и еще кое-чем; как патер (а потом прелат) Мишель д'Эрбиньи дважды (1926 и 1928) [трижды. — *Л. К.*] ездил в Москву для заключения «конкордата» с заведомым для него сатаною и, возвращаясь, печатал мерзости о русском народе и о Православной Церкви... Неужели все

то последний абзац записки о. Павла вписывается сюда как родной: «Разговор об интервенции может быть полезен также и внутри страны, как в целях агитационных, так профилактических, поскольку слухом об участии Германии в жизни нашей страны можно было бы в значительной мере подавить попытки к анархическим выступлениям» (Гос. 42–43). Последнее замечание отсылает к мыслям о. Павла о том, что слабый Керенский допустил революцию как раз из-за анархии во время войны с немцами, т. е. Первой мировой войны.

В сущности, оба дела — и лосевское, и о. Павла — построены одинаково: сколь ни старались они с какими-то своими целями помочь советской власти, но свою подпольную деятельность в разной форме продолжали. Этим успешно пользовались ГПУ и их аналоги, которые как мы видели, были вполне информированы о происходящем. В итоге о. Павлу не суждено было выйти на волю, а Лосев навсегда оказался заперт в узких, почти тюремных, рамках, предоставленных

это и многое, многое другое забыто? Было бы необычайно интересно прочитать честно написанные воспоминания тех русских патриотов, которые пытались «работать» с Гитлером: встретили ли они понимание «русской проблемы»? сочувствие к страданиям русского народа? согласие освободить и возродить Россию? Хотя бы на условиях «вечной германо-русской дружбы»? И еще: когда же им удалось рассмотреть, что их нагло проводят? Когда они догадались, что *ни иностр нн я политик (вообще!), ни войн (вообще!) — не ведутся из-з чужих* интересов? Когда у каждого из них пришел тот момент, что он, ударив себя кулаком по голове, назвал себя «политическим слепцом, замешавшимся в грязную историю», или еще «наивным оруженосцем у русского национального врага?». Это знаменитая статья «О русском национальном самостоянии». Лучшего комментария к нашей ситуации 1925–1933 гг. дать невозможно. Анализ собственно трактата о. Павла Флоренского ведется и в цитируемой книге о. Андроником (Трубачевым) и др., и историками русской философии: *М. Х гем йстер*. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 год. М., 2004; *М. Колеров*. К определению социально-политического смысла трактата П. А. Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» (1933) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 годы. М., 2012 и др.

ему Сталиным и строго охранявшихся «мошенниками» от философии. В любом случае судьбы двух видных православных деятелей в зеркале друг друга немало дают для понимания проблем, которые они, каждый по-своему, пытались разрешить и в политической, и в духовной жизни.

Однако никуда не уйти от окончательного вывода. Если в 1930–1931 гг. чекисты избавлялись от «Истинно-Православной Церкви», пусть даже некоторые из ее деятелей и оказали поддержку Советам в борьбе с Римом, то в 1933 году они же избавлялись уже от другой группы своих сотрудников, тех, кто так или иначе не только способствовал работе по направлению к унии, но просто (как о. Павел Флоренский), судя по делу, знали о ней, даже ничего не сделав в этом направлении. Начало всему этому явно положили два события 1925 года, которые ранее никогда не рассматривались в одном ряду: приезд в Москву д'Эрбиньи и разгром «Имяславческого кружка» М. Новоселова. Похоже, что именно тогда разошлись в двух разных, но подпольно-советских направлениях позиции Флоренского и Лосева, не знаем, насколько добровольно. Ведь первый арест о. Павла Флоренского имел место в 1928 г. по т. н. Сергиево-Посадскому делу, но тогда ходатайство Е. П. Пешковой помогло освободить о. Павла чрез несколько месяцев. Было ли это чем-то обусловлено, мы не знаем.

И не усталостью ли от бесконечных и для о. Павла невозможных игр в Церковь и с Церковью, в которые он оказался включен, и мотивируется его удивительная позиция в «Записке»: когда о. Павел предположил, что нет смысла поддерживать или угнетать Церковь, она сама должна разложиться и при наличии тоски по вере дать новые побеги. Такая позиция как бы «диалектически» снимает проблему «сергианства» — «антисергианства» не тогда, когда о. Павел просто рассуждал на эти темы, а в конкретной ситуации тюрьмы. Такая позиция давала ему возможность не ломать себя духовно, переводя свои сокровенные мысли на «эзопов язык ГПУ».

В 1933 году Лосев вернется в Москву уже в совершенно другой идейно-философский контекст, где продолжит то, что начал в 1925–1926 гг. Органы, выпуская участников дела 1929–1931 гг., были готовы дать возможность тем, кто будет молчать, как-то вписаться в жизнь. Те же, кто продолжил сопротивление, — вновь отправились по этапу, откуда уже вернулись считанные единицы. Но для этого должны были произойти и убийство Кирова, и начаться действительно «Большой террор», да и многое другое. В этой ситуации у участников дела партии «Возрождение России» шансов на выживание не было, что лучше всего показала судьба профессора Гидулянова. Лосев же перешел к «разоблачению Деборина как идеалиста» и созданию «Диалектических основ математики», чему в немалой степени способствовали публикации математических рукописей Маркса как раз к моменту выхода Лосева из заключения. Впрочем, хотя предложения построить диалектику математики звучали и во время т. н. «философской дискуссии», о своих занятиях в тюрьме математикой Лосев сообщил жене уже в письме от 12.12.1931 г. В любом случае, это был мейнстрим не хуже «Философских тетрадей» и «Диалектики природы». А мысли о том, что в марксизме не хватает диалектики математики, высказывал во время дискуссии и не очень грамотный украинский деятель Скрыпник, одновременно боровшийся с теорией (!) групп крови. Это удивительное сочетание борьбы с наиболее яркими достижениями позитивных наук с требованиями строить их марксистскую диалектику и есть знак и символ всей дискуссии 1927–1931 гг., так дорого обошедшейся всей советской науке.

Эпилог

Именно тогда Лосев, как мы помним, кричал «De profundis». Однако в полной мере оценить выкрики из узилища, обращенные к на сей раз конкретным «прокурорам»,

которым надлежит подписать обвинительное заключение конкретному Лосеву помещенные в статье в сборнике о «Повороте на философском фронте», может лишь тот, кто сопоставит с этим текстом еще два текста Лосева: один «Вещь и имя» с его предисловием, полным рассуждений о «механистах» и «диалектиках», и другой — просто письмо из лагеря жене.

Вот еще раз небольшая часть этого текста: «Понимаете ли вы теперь, как вы смешны, когда бубните о разработке материалистической диалектики на основе “всей совокупности человеческого знания”, “практики классовой борьбы во всем мире”, в то время как написанное вами относительно того, что делается у вас под носом, вы сами называете “бумажным хламом”. Лучше бы вы не скандалились перед XVI партсъездом, выступая с такими “достижениями” и “успехами” против “статьи трех”, помещенной в “Правде”»[175]. Тем самым, на котором Л. М. Каганович крыл именно Лосева...

Составители этого комбинированного текста (мы имеем в виду полный его вариант, разобранный нами в соответствующем месте), призванного, как мы уже говорили, вытащить Лосева из тюрьмы, с одной стороны, и защитить Митина от обвинений в следовании «Диалектике» сидящего в ГПУ Лосева, с другой, как видим, имели для своих надежд достаточные основания. Да и кроме Е. П. Пешковой и ее «Политического красного креста» Лосеву помогала и М. И. Ульянова, тогда, в самые важные для нас годы, член Президиума ЦКК ВКП (б) (1932–1934).

Теперь авторы дополнительного раздела, скорее всего, не летней 1930 г. статьи переходят к главной атаке: «Следующая «ошибка» не статьи в «Правде», а... т. Митина в журнале «Революция и культура». Митин, — говорят наши прокуроры, — писал: «благодаря тому, что идеализм у Гегеля

[175] *М. Митин, В. Р льцевич, П. Юдин*. О новых задачах марксистско-ленинской философии. С. 75.

получил наиболее полное, законченное, абсолютное выражение, он в силу внутренней диалектики, присущей тоже и ему, вплотную подошел к материализму, к переходу в свою противоположность». Далее они продолжают: «Так Митин понял ленинское замечание о Гегеле. Следуя этой логике, можно было бы сказать, что так как в наше время у мистика и черносотенца Лосева идеализм получил наиболее полное абсолютное выражение, он вплотную переходит к материализму» (стр. 147)». Эти прокуроры, как мы теперь понимаем, вовсе не битые «деборинцы», а люди вполне реальные. В переводе с «эзопова языка ОГПУ», это, например, прокурор Красиков, к которому обращался профессор-канонист НКЮ Гидулянов.

На этом фоне не будет «сумасшествием» и «мракобесием» предположить, что в «Вещи и имени», которая писалась и относилась в цензуру совсем незадолго до ареста участников дела «Истинно Православной Церкви», Лосев, похоже, вполне предусматривал риски и их результаты. Скорее — не предположить это будет «слепотой». Вот отрывок из «Вещи и имени», посвященный, казалось бы, общефилософским проблемам, связанным с трансцендентализмом Канта:

> «Тут — вполне определенная трансцедентальная методика, которая, будучи взята сама по себе, совершенно правильна и есть законнейший и один из основных методов философии, неправильно и догматично лишь ее применение у Канта. Однако, при всем том, *удруч ющ я иск леченность философии, способной р дов ться тьме бсолютного ду лизм и тюрьме субъективизм и психологизм . Р з н всегд отвр щ ет н с от К нт , и к нтовское учение об имени, если бы оно было сейч с созд но и усвоено*. Осталось бы для нас печальным клеймом болезни, растления и психического расстройства. *К нтовск я позиция есть философия г ллюцинирующего невротик .* Дуализм, субъективизм и субъективистический трансцедентализм — философия зрительных, слуховых и вообще всяких галлюцинаций. Тут утеряно всякое чувство реальности, и че-

> ловек живет среди порождений своей собственной фантазии. Если *р цион лизм есть философия тюремного з ключения*, (где нет ни света. ни *воздух* , ни жизни), позитивизм — философия нигилизма, то кантовское учение есть философия человекобожества, когда Бог давно распят, вместо Него человек поставил сам себя и, подобно Богу, изводит и творит из собственного субъекта все бытие. Однако историки философии правы, когда говорят, что Кант есть величайший синтез основных направлений в философии, рационализма и критицизма. Воистину! *Философия К нт есть синтез тюрьмы и нигилизм* , причем, синтез этот основан на человеческом «я», которое превратило *все ре льное бытие и жизнь в ничто*, а *себя с мого з ключило в тюрьму своих собственных г ллюцин ций*. Очень интересный синтез»[176].

Далее следует анализ неокантиантства Когена и Наторпа и выход к общей философии Имени. И все это пишется явно в предчувствии ареста. А вот самое страшное письмо Лосева жене из лагеря от 19.2.1932 г. после гибели библиотеки и надежд на скорое освобождение. Лосев: «Советский профессор, которого отвергли сами Советы». Начиная сомневаться в основах своего мировоззрения и даже ропща на Бога, пишет: «Родная и вечная подруга моя, оскудевает моя душа, и чувствую, что начинаю как бы внутренно нищенствовать. Это когда — когда в душе столько сил, столько знаний, столько святых и благородных стремлений и порывов! Может быть, когда-нибудь я увижу смысл в этой бешеной бессмыслице окружающей нас жизни и улыбнусь своим былым страданиям. Но теперь душа теряет целомудрие и прежнюю невинность и бьется, как насилуемая женщина, теряющая то, что в глубине души хотелось бы сохранить всякой женщине. Уродуется дух и, как выйти, как выйти из этого положения?»[177]

[176] *А. Лосев.* Вещь и имя. С. 221–222.
[177] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 33.

Письма полны и описания видений, и собственных гофмановских фантазий[178]. Но одновременно и размышлений «советского профессора, отвергнутого советами». Которому надо все-таки вернуться в советскую реальность после освобождения, ради выполнения тех «обещаний», которые давал следователь Казанский и которые не торопятся осуществляться. Но тут же свое поведение на следствии Лосев оправдывает тем, что органам все известно, церковный архив изъят, скрывать нечего. Тут же важное замечание: «Самое главное это наша с тобой постоянная позиция, которую мы проводили с тобой всегда во всех учреждениях (например, в цензуре)», а 25 февраля Лосев опять требует обращаться к прокурору по делам ОГПУ. 7 марта пишутся слова, поразительно напоминающие проклятие Канту:

> «Я понимаю, что наука как она ни велика — она — ничто перед высшими ценностями, стремлением к которым она привыкла жить. И я охотно, теоретически рассуждая, расстался бы с наукой, да такие вопросы, как ты знаешь, не раз и возникали у меня в моей духовной жизни прошлых лет. Но само собой разумеется, с наукой можно расстаться только именно ради высших ценностей, как я сказал. *Н ук у меня сейч с отнят — вернее, зверски и идиотски отнят и изуродов н* . Ну, и? Что взамен ее? Какая высшая ценность воплощается вместо нее? Единственно, о чем можно говорить и могут мне сказать относительно этого вертепа, это — утешение религиозное. Но позвольте, что это за религия — без таинств, без обряда, без наставления, без постов, без всякого элементарного указания на внешнее присутствие религии? (Приобретается совершенно ненужный опыт душевного блуждания, — опыт, от которого я убегал всю жизнь», и наконец, основное философское умозаключение: «Я оскудел духовно и внутренно и *одич л от этого болезненного и противоестственного для меня р зрыв «сущности»*

[178] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 65.

и «явления». Ты помнишь, наше с тобою — да и не наше с тобою, а вселенско-православное и даже просто жизненное и общечеловеческое — учение о сущности и явлении: *сущность без явления — пуст я отвлеченность, явление без сущности — мертвый, темный и бессмысленный м тери л логической м ссы;* жизнь же — в живом слиянии сущности и явления, когда сущность проявляется в явлении, а явление о-существляет сущность. Это примитивная диалектика, которой мы всегда с тобой были богаты, отсутствует сейчас в моей жизни. (...) *К к я боролся всю жизнь с этим мистическим уж сом ду лизм «сущности» и «явления» и — к к бессилен я теперь, когд он н в лился н меня в виде несметной стихии и всесветного полчищ этой безгл зой и дикой тьмы окруж ющего меня вертеп !*»[179]

Нам представляется, что связь этого письма с кантовскими страницами «Вещи и имени» и декартово-спинозистскими страницами статьи «К. Скурера» очевидна даже до текстуальных совпадений инобытия этих и бытия этих текстов между собой. Но дуализм «явления» и «сущности» был не только чисто философский, но и по-лосевски жизненный до очевидности. Сама идея писать статьи с откровенно богословской внутренней сущностью, но проявляющей себя «Под знаменем марксизма», и есть причина того, что произошло с Лосевым.

И наконец, совершенно поразительное заявление в письме от 11 марта 1932 года, которое, входя в контекст всего сказанного выше, кажется, проясняет причины духовных и душевных мучений Лосева и, похоже, связывает оба дела и «Истинно-православной Церкви», и «Партии Возрождения России». На каком-то пока не до конца ясном уровне пересекаются в одной точке и рассуждения проф. П. Гидулянова об НКЮ и *filioque*, и его показания об отказе Флоренского способствовать унии путем организации встре-

[179] Там же. С. 51.

чи римских эмиссаров с высшими иерерхами сергиевского православия; сюда же попадает и «Записка» о. Павла Флоренского с рассуждениями об интервенции («Крестовом походе» Рима) и месте церкви в современном советском обществе, да и некоторые странности судьбы самого Лосева.

Это письмо, по-видимому, объясняет и тюремное обращение «к прокурорам» в статье «митинцев» еще до предъявления обвинения (что хронологически совпадает с ходом следствия), и «дружеские беседы» со следователем Казанским, и, возможно, последующую судьбу Лосева. Лосев пишет из лагеря 11.03.1932 г.:

> «Радость моя, друг мой единственный! Продолжаю прошлое письмо № 8, прерванное внешними обстоятельствами. Существенной чертой своей жизни последних двух лет (т. е. начиная с марта или с ареста в апреле 1930 г.! — *Л. К.*) считаю невероятное нагромождение вопросов, которые, во-первых, совершенно никому не нужны, в том числе и мне, и для решения которых, во-вторых, нет никаких данных. *И тем не менее все силы, и внутренние, и внешние, н пр влены н меня с требов нием во что бы то ни ст ло р зрешить эти вопросы*. Так, *не зн я многих существенных ф ктов современной церковной политики* и *не будучи дост точно осведомлен в к ноническом пр ве* и некоторых вопросах истории церкви, я в течение 1 ½ лет (т. е. с марта-апреля 1930 по сентябрь 1931 г., т. е. по дату вынесения и объявления приговора! — *Л. К.*) должен был во что бы то ни стало решать труднейшие вопросы из этих областей, — *реш ть иной р з чуть ли не под угрозой смерти*»[180].

Теперь, когда мы знаем, что за «проблемы» канонического права разрабатывались в ОГПУ, и знаем позицию этого ведомства по вопросам унии, можно с уверенностью сказать, что Лосева в лубянском узилище «под страхом смерти»

[180] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 52–53.

и без возможности оценить происшедшее с Церковью за целых полтора года, заставляли фактически полемизировать с реальным и находившемся на свободе профессором-канонистом б. Духовной академии, а теперь НКЮ СССР, Гидуляновым. От Лосева добивались того же, чего добились от митрополита Сергия угрозами казни священников в его интервью 1930 г. — «опозорить Папу Римского». И было это, как мы помним, с участием наиболее реакционных тихоновцев (т.е. митрополита Сергия) и других неназванных церковников. Теперь мы знаем, кто это был. Тем страшнее смотрится теперь соотношение уголовных дел, по которым проходили А. Ф. Лосев и о. Павел Флоренский. Именно это свое состояние ужаса от изнасилованного сознания, духовной и физической тюрьмы, где он оказался, раздвоив «явление» и «сущность», и описывает Лосев в терминах «алкоголизма», «блуда» и «проституции» перед тем, как сказать 9.3.1932:

> «Раньше еще некоторое утешение доставляло уединение на моем посту. Но в последние недели и это утешение исчезло, ввиду холодов, ужасных ветров, затяжки того, что я ждал в январе, и с общим ухудшением моего политического положения[181]. Приходится бороться с общественными подонками и преступностью, нашедшей себе дорогу к власти, с тысячеглавым зверем и его хамством, нахальством, невероятной дикостью и грубостью, озлобленностью против ума, культуры, чистоты душевной и физической. Против интеллигенции».

До этого момента кажется, что Лосев описывает просто лагерную ситуацию, но он хитро переплетает описание лагеря с отношением своим к текущей политике. Не исключе-

---

[181] Очевидным образом имеется в виду статья Горького в «Правде» и «Известиях» «О борьбе с природой», о которой спрашивал А. Ф. Лосев в письме от 29.2.1932. См.: *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 44.

но, что под прорвавшимися к власти хамами имеется в виду новый сталинский фаворит Каганович, чья тень неожиданно возникла в декабре 1931 года за спиной Горького и который помешал выполнить обещания Казанского. То, что это действительно так, следует из продолжения лосевской мысли: «Ты помнишь и знаешь, как всегда обворовывала меня эта борьба, как она всегда меня унижала, озлобляла, мещанила, делала неинтересным и как я почти всегда оказывался побежденным в этой борьбе»[182].

Выходом там, на свободе, была Церковь, которой Лосев в лагере лишен. И вот теперь вновь он возвращается к той теме, которую раскрыл уже в следующем письме, с которого мы начали этот анализ из-за нахождения там ключевого термина «каноническое право». Тем сильнее прозвучит теперь отрывок из предыдущего письма, если мы знаем его контекст. Вот он:

> «...рассматривая эти два года, и в особенности те эпизоды, которые весь свет, узнавши, считал бы страшными и опасными, — никак не могу ощутить тут ни страха, ни опасности, а чувствую только одну скуку, невероятную, тошнотворную скуку и тоску[183]. Когда жизнь моя была в опасности,

---

[182] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 49.

[183] Сравним это с отрывком из повести «Театрал», где герой рассуждает о том, что перестал понимать внутреннюю суть вещи, и приходит в итоге к выводу о необходимости сжечь маленький театр свой юности. До того, как привести эту цитату, заметим, что выражение «бог древнегреческого театра» встречалось нам уже при анализе спинозизма, т.е. сравнение приводимого отрывка открывает нам дверку во внутренний мир прозы Лосева. Итак: «Я перестал видеть назначение предметов. Подходя к какой-нибудь вещи, я осязал ее внешнее тело, но переставал понимать, для чего это тело существует. Я потерял душу вещей. Также, встречая людей, чужих и даже хорошо знакомых, я видел в них какие-то мертвые тела, какие-то пустые механизмы, и с трудом заставлял себя что-нибудь говорить с ними и верить в их восприимчивость, верить в то, что они могут мне что-то ответить. Беря стул, чтобы сесть, беря карандаш, чтобы писать, надевая шапку, чтобы выйти на улицу,

я все время удивлялся, что стул есть стул, что карандаш есть карандаш и т.д. Назначение вещи, ее душа, казалось мне, так внешне и случайно связаны с телом этой вещи, что вот-вот, казалось, эта душа улетит, и уже нельзя будет назвать стул стулом, и нельзя будет пользоваться карандашом как карандашом. И уже улетела душа вещей от самих вещей, и осталось одно внешнее, безымянное, тупое и темное тело их... И весь мир как бы потухал, становился мнимым, терял очертания и краски. И некуда было деться от этой тьмы и безымянной, бесконечной массы тел, телесной массы — неизвестно чего. Я и без того почти никогда не смеялся. Но после этого сна я почувствовал, что потерял или теряю способность даже улыбаться. Ты помнишь древнегреческое предание о пещере Трофония, которая содержала в себе такие вещи, что однажды заглянувший туда уже на всю жизнь терял способность смеяться... Да, я потерял самую способность смеяться и улыбаться, и потерял ее сразу же, на другой же день после описанного мною сна... Так толкался я среди обездушенных вещей, по крайней мере, несколько недель. О виденном сне я не вспоминал ни разу, но было ясно, что после него в душе осталась какая-то идея, которую во что бы то ни стало надо было осуществить; и я не знал, совершенно не знал, что это была за идея. Подходя к вещам и людям, пользуясь ими или общаясь с ними, я все время очень наглядно видел, что все это употребление, все это общение — не то, не то и не то... Эти пустые, мертвые вещи, эти погасшие и как бы мумифицированные люди — что я мог от них получить и что я мог бы им дать? Даже не было у меня и тоски или скуки... Ничего не было на душе, просто ничего... Ты вот, вижу, еще не знаешь, как это получается так, что на душе ровно ничего нет, — ну, просто ничего, абсолютно ничего... И какой-то — не голос, нет (какие там еще голоса?!), а просто голый рассудок еще продолжал говорить и недоумевать по поводу моего осязания бытия. Да, вот хорошее слово — осязание! Я перестал видеть и слышать вещи, перестал даже их мыслить. Я умел только их осязать... И среди этого бытия, осязательного бытия, — слабый и нерешительный голос рассудка еще шептал, что есть-де какие-то идеи, вернее, какая-то одна и единственная идея, которую я во что бы то ни стало должен осуществить, — несмотря на то, что тупая и темная стихия осязания поглотила все идеи, какие только могли быть во мне. Скоро (очень скоро — дня через два-три после этого сна) я стал очень чувствительно замечать у себя, действительно, какую-то важную и глубокую идею... Уже не рассудок, а что-то внутреннее стало требовать осуществления этой идеи. Но что же это за идея, в чем она заключается? Это было совершенно неизвестно!». А произошло это под звон церковного колокола, извещавшего о пожаре в какой-то хозпострой-

а здоровье зияло изо дня в день, почти ничего иного не чувствовал. Как только зияющую пустоту скуки и тоскливые, бесконечные сумерки. Не страшно, а до блевотины скучно. Так это и остается до сих пор, медленно прогрессируя и захватывая все более и более отдаленные уголки души»[184].

Именно сюда примыкает рассуждение о политике, с одной стороны, и о свободе воли — с другой (а это тоже тема дискуссий о спинозизме и морали между «механистами» и «диалектиками), которая находится между двумя приведенными сейчас цитатами, с одной стороны, и переживание непреодолимого дуализма — с другой. Сразу после рассуждений о том, что Лосев делал нечто страшное в предыдущие два года, о чем лучше было бы не знать окружающему миру, он пишет:

«Ясочка, я не выбирал этого «пути» и всегда считал его для себя гибельным. В моем положении хорошо себя чувствовать могут и должны только те, для которых политика есть профессия и специальность, личное призвание и склонность. У них — ясные политические идеалы и соответствующие жизненные навыки. Они знают, за что боролись и за что страдают. Но какое же нам дело до политики? Если бы я готовил из себя политика, я получил бы иное образование, развивал бы в себе иные навыки, иначе бы женился, иные бы книги читал и изучал и т. д. Тогда я любил бы политическую работу и жертвовал бы для нее всем, как до сих пор любил науку и церковь и ради общения с то-

ке. Таков, на наш взгляд, реальный комментарий к теме «скуки и тоски» из цитируемого письма. Мы приводим его в примечании, чтобы не прерывать «политический» анализ письма Лосева, как и любой его текст (а в данном случае, еще и очевидным образом связанный с разрушением «антресолей», о чем речь идет в предыдущих письмах, текст по крайней мере, трехслойный. Ведь в предыдущем видении автору видятся обезьяньи морды омерзительных и циничных «философов»!

[184] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 49.

бой приносил в жертву многое такое. Что большинство считает счастьем» —

и далее идет слово «монах» и рассуждения о том, что сделал это Лосев не по своей воле. Оставаясь в рамках политико-философского анализа сочинений Лосева, основанных на очевидностях жизни, мы отсылаем вновь к глубокой и очень грустной статье Н. К. Гаврюшина о том, почему светлое учение платонизма заслужило в «домашнем театре» Лосева трижды анафему... И вот вывод: «По-видимому, действительно, ни о чем не следует рассуждать, т. е. реагировать на все разумом, как мы привыкли с тобой, а тупым взором немысленного животного. Ибо понять и принять ничего невозможно». Это едва ли, с одной стороны, не след мандельштамовско-тютчевского (Что и само по себе символично):

Ни о чем не нужно говорить,
Ничему не следует учить,
И печальна так и хороша
Темная звериная душа.

Ничему не хочет научить,
Не умеет вовсе говорить,
И плывет дельфином молодым
По седым пучинам мировым.
1909, Гейдельберг

А с другой — не след ли это нелюбимых Лосевым «критик» Канта, на сей раз, «Критики способности суждения». Ведь именно от кантовского дуализма и бежал Лосев в своей философии, через Гуссерля и Когена с Наторпом в свою философию Имени. Записываемые день за днем рассуждения подобного рода, очищенные от примитивной злобы дня, оказываются не столько лагерными письмами, сколько последовательным философским трактатом, подводящим ито-

ги определенному периоду «Жизни» Лосева, если не подведением итогов вообще. В таком случае неизбежным логически и последовательным диалектически является антиномический разговор на две темы: что происходило в тюрьме за указанные два года и что привело к этому, начиная с «Диалектики мифа» и контрабандных вставок в нее.

Отталкиваясь от письма жены относительно лирических кусков в этой книге, Лосев возвращается к своим рассуждениям общего плана: «речь там идет в общей форме, как стихи у поэта. И потому интимность тут достаточно прикрыта. Главное же, будучи поставлен в жесточайшие цензурные условия, я и без того в течение многих лет не выражал на бумаге ничего не только интимного, но и просто жизненного. Для философа, строящего философию не абстрактных форм, а жизненных явлений бытия, это все более или менее нестерпимо. Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе, и в особенности, в «Диалектику мифа». Я знал, что это опасно[185], но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность как философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности».

Здесь явно просматриваются и антиномия «свобода воли» философа — «государство», и продуктивная тавтология двух видов «опасности» — на воле и в камере, о чем шла речь выше. И вновь Лосева не оставляют продолжающиеся на воле дискуссии и, главное, их участники: «В те годы **я стихийно рос как философ**, и трудно было (да и нужно ли?) держать себя в обручах советской цензуры. Этим объяс-

[185] См. наши рассуждения о «Вещи и имени», которая входила на определенном этапе в «Диалектику мифа». Кроме того, раз из дела Лосевых известно, что вставки в «Диалектику мифа» в цензуре вставляла, извлекая «Вещь и имя», сама В. М. Лосева, а А. Ф. Лосев спрашивает ее в письме из лагеря: видела ли она вставки о себе и узнала ли в них себя, а она на это отвечает, следовательно, процесс внесения добавок в текст был далеко не одноразовый и связан он был с обоими Лосевыми.

няются и те многочисленные выпады против моих врагов из разных лагерей, которые я допускал в моих книгах». Это важное признание, действительно, Лосев и «К. Скурер» занимали такую позицию «над схваткой», что позволяли себе стрелять в обе стороны. Понятно, чем это могло закончиться и закончилось, когда к власти в философии пришли профессиональные «политики» и «мошенники». Сначала Лосева «сбросил» полуфилософ и полуполитик Деборин, а затем уже его подобрали и спасли те, кто сбросил Деборина уже по велению Почетного друга советских философов. Можно понять Лосева, когда он пишет:

> «В условиях нормальной общественности, где деятель литературы имеет возможность выражать идеи, которые у него созрели, не могло бы быть этого, часто нервного и резкого политического тона, который я допускал и в печати, и в устных выступлениях. Все это надо понять. И ты понимаешь. Ты ведь не Герасимова. Да, впрочем, и та прекрасно поняла, почему и не решилась изъять меня самостоятельно, а отдала на растерзание Тучкову. Тоже еще — «ласковая кобра» (впрочем, не очень ласковая). Кажется, пока можно кончить»[186].

Из приведенного текста с очевидностью следует, что это вовсе не обращение к В. М. Лосевой-Соколовой, которая и так все понимает, а к виртуальным «прокурорам», они же цензоры, которые и сообщат всем заинтересованным сторонам о позиции Лосева. Похоже, что все приведенные нами отрывки в своем единстве тоже предназначены «для их всевидящего глаза, для их всеслышащих ушей». Поэтому необходимо закончить весь / всю самоотчет-исповедь Лосева неизбежным церковным вопросом, который очень интересует как раз органы перед его освобождением, равно как и незадолго до освобождения его собеседника епископа

[186] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 57.

Федора (Поздеевского), который еще окажется причастным и к «Партии Возрождения России» усилиями то ли ОГПУ, то ли профессора-канониста Гидулянова.

Хотя стоит сделать одно замечание, касательно «ласковой кобры». Из того, что мы сейчас знаем об экспертной ситуации в ГПУ в связи с Православной Церковью, перемещение Лосева от Герасимовой к Тучкову менее всего зависело от того, сможет ли она сама справиться с Лосевым. Тучкову был нужен свой ему уже известный специалист по *filioque*. Чем, собственно, Лосев и занимался в следственной камере в течение 1½ лет. И невыполнение Казанским «дружеских» обещаний и есть один из тех обманов, о которых он писал Соколовой-Лосевой. Однако в борьбе на верхах не все решали следователи и даже Тучков.

Итак, неизбежный вопрос о теперешнем отношении Лосева к Церкви, Сергию и т. д.:

> «Продолжаю кое-что о Ф. Одна из существеннейших его сторон — строгость и логическая прямолинейность, переходящая часто, пожалуй, в формализм и юридическое понимание. Эта строгость и чеканность, отсутствие расхлябанности, сентиментальности, сопливости — всегда нам с тобой нравились. (...) Ф. — внутренно собранная, величаво уравновешенная и абсолютно не увлекающаяся натура. Я думаю, даже чересчур. Временами он начинает мыслить юридически (напр. ссылаясь на хорошо известные ему каноны). Там, где все ясно и без юриспруденции или где никакой юриспруденцией не поможешь. Среди всеобщего растления и разложения и в Церкви, и вне Церкви эта особенность, однако, часто весьма ценна и редка, и временами она даже чарует меня, любящего и привыкшего мыслить логически (...) Это — объективная натура, и тоже, пожалуй, это излишний объективизм. Он хорош, напр., когда слышишь, что Н<иколай> М<ихайлович> С<оловьев> — его близкий друг (несмотря ни на что) и что он свято чтит его память, постоянно поминая его об упокоении, или когда также чтит своего «близкого друга» (его выра-

жение) — М<ихаила> А<лександровича> Н<овоселова>, или когда приемлет меня, несчастного, как «любимого брата» (несмотря ни на что)»[187].

Если до этого момента обращение могло быть только В. М. Соколовой-Лосевой, то следующие слова — явно «двойного назначения»:

«Но этот объективизм переходит в формальную точку зрения, когда говорит, что сергиане и иосифляне одинаково будут судимы на будущем Соборе, хотя, по его мнению, последние безусловно будут оправданы или когда сам он, фактически разорвавши только (в 1930 году!) с С<ергием>, формальное отложение все же считает не только не нужным, но и невозможным, ибо-де отложить может только Бог. Тут уж начинается прореха, свидетельствующая о некоем формализме мысли, не видящем существенные черты борющихся сторон. Впрочем, напрасно я пишу тебе о всем этом. Главное, что написать существенное почти невозможно, и всеми этими отрывками можно легко ввести тебя в заблуждение, т. к. я не могу затратить все краски для портрета этого человека, какие я мог бы затратить»[188].

Скажем от себя, что выраженная здесь Лосевым позиция епископа Федора очень близка к тому, чего хотела бы добиться советская власть от Церкви. Что-то типа: «Думайте, что хотите, но формально не отлагайтесь и не боритесь с безбожной властью». Очень скоро Лосев сформулирует сам для себя идею того, что он захотел в своем уме и сердце «вместить всемирно-исторический опыт человеческой культуры и не оторваться ни от хорошего старого, ни от хорошего нового. Ведь истина — всегда одна и та же, хотя образ ее исторически меняется и трудно бывает разглядеть

187 Имеется в виду приверженность имяславию.
188 *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 59–60.

ее сквозь туманы и сутолоку узкого исторического момента». В сущности, это и есть формула, выработанная в беседах со следователем Казанским: «Твердое анти-сергианство и полная советская лояльность». Описывать особенности этой формулы Лосев своим соглядатаям в письме, понятно, не стал, а его корреспондентка и так все понимала и знала. Это 30 июня 1932 года[189].

Это писалось буквально за несколько недель до цитированного нами письма жене с предложением посетить Тучкова, Герасимову, Горожанина и т. д., но с припиской, которую мы приведем здесь: «7. Скажи им, что им же самим выгодно, чтобы Лосев вернулся советским работником, а не жалким барахлом, которое демонстрировало бы систему угнетения и гонения»[190]. Это, по-видимому, было услышано «там внутри», а 7 августа, обсуждая возможность переезда в Дмитров, Лосев писал: «Если хочешь, чтобы я поехал туда без большого отвращения и надрыва, выхлопочи мне договор на переводы из Аристотеля. Это чтобы улестить меня»[191]. Затем, через несколько недель, последовало освобождение.

Вот и ответ на рассуждение В. Бибихина: «Лосев написал рассказы о Томилиной, устраиваясь вперед на жизнь, определяясь в отношениях с людьми: раз навсегда. Ты скажешь: он сделал это кривовато, чего-то недосмотрев

---

[189] Слова эти поразительно напоминают «Волны» Пастернака, хотя читал ли их Лосев в лагере, мы не знаем:

Ты рядом, даль социализма.
Ты скажешь — близь? — Средь тесноты,
Во имя жизни, где сошлись мы, —
Переправляй, но только ты.
Ты куришься сквозь дым теорий,
Страна вне сплетен и клевет,
Как выход в свет и выход к морю,
И выход в Грузию из Млет.

[190] *А. Лосев, В. Лосев* . «Радость на веки». С. 74.
[191] Там же. С. 77–78.

и недодумав. Я разумно отвечу: это не твое дело, успей позаботиться о том, за что ты отвечаешь, о своем; ты о Лосеве в 1932 году на канале позаботиться не можешь, там уже случилось, как случилось» (БВ. 301). Позаботиться не может никто, а мы попытались понять то, что произошло там sine ira et studio.

Теперь на очереди вторая половина 1933–1936 гг.

P. S.

Теперь несколько слов о судьбе одного из экземпляров Справки ОГПУ о «Дополнениях к диалектике мифа», что куда реже, чем сама «Диалектика мифа». Он был представлен на аукционе «Литфонд» в дни завершения работы над этой статьей:

> «Лот № 190. [Машинопись ОГПУ с грифом “Совершенно секретно”] Материал о рукописи Лосева А. Ф.: “Дополнения к диалектике мифа”. [1930]. 27 л. 30,5 × 20,5 см. В оригинальной машинописной обложке, в современной папке. Реставрация обложки и полей нескольких листов. Тираж 30 экземпляров. Рецензент характеризует “Дополнения” так: черносотенная поповская программа, законченная философская и политическая платформа церковной контрреволюции, откровенные юдофобские рассуждения, яростное философское и политическое нападение на диктатуру пролетариата. Эти и другие выводы основаны на подобных цитируемых рассуждениях Лосева: “Социализм — наиболее полное торжество сатанизма, иудаизма и в то же время самое глубокое падение человечества”. “Еврейство со всеми своими диалектическо-историческими последствиями есть сатанизм. Оплот сатанизма”. “Как действительно не существует достоинства женщины, так и не может быть понятия о еврейском достоинстве”. А вот что пишет сам рецензент: “В рабстве Лосева, строящая социализм Советская власть характеризуется как непосредственное владычество

Израиля и продукт падения, измельчения человечества, всеобщего духовного мещанства и бездарности, духовной забитости, оглушенности и обалделости, как царство бездарных выскочек, мало образованных и очень завистливых невежд в искусстве и дилетантов в науке, в тупости и ничтожестве, в природном рабстве масс — оправдание и причина существования Соввласти". Подводя итоги, рецензент пишет: "Таким образом, Лосев А. Ф. играл роль идейного центра для церковно-монархических, активно-антисоветских формирований и являлся поставщиком оформленной реакционной идеологии для антисоветских интеллигентских кругов". Доклад подписан помощником начальника Инфо ОГПУ Герасимовой. В апреле 1930 года, во время подготовки к печати "Диалектики мифа", Алексей Федорович Лосев был арестован по обвинению в распространении не прошедших цензуру сочинений и приговорен к десяти годам лагерей. Отбывал наказание на стройке Беломорско-Балтийского канала, где почти полностью потерял зрение. Первое переиздание книги в СССР появилось только в 1990 году. Отдельные фрагменты из "Добавлений" стали публиковаться только с 1992 года. Представляет коллекционную и историческую ценность музейного уровня. 35 000–40 000 руб. Москва / 27 августа 2016 года»[192].

P. P. S.

А к моменту сдачи в печать мы можем дополнить статью и еще одним сенсационным сообщением из мира коллекционеров от 18 ноября 2016:

«Вещи такого рода я никогда не собирал, но соловецкий у меня есть огромный и весьма значительный памятник,

[192] www.litfund.ru/files/_public/201608/Catalogue__23__27-08-2016_9TFSNIH8.pdf

который я медленно уже лет десять готовлю к печати — лагерная переписка философа А. А. Мейера и его второй жены К. А. Половцевой. Может еще какие-то издания есть СЛОН'овые, но по мелочам. (...) Да, сначала это записочки из барака в барак, потом ее освободили первой и она жила невдалеке и т. д., потом они были в Медвежьегорске, потом уже вольнонаемными в Дмитрове — и каждый раз, разлучаясь, переписывались. Объемом это — лагерный картонный чемодан. Плюс уже после его смерти она стала писать комментарии к началу их переписки, но дело до конца не довела. (...) Я сейчас посмотрел — соловецких у меня всего 12 писем, 1929–1932. Вот первая записка (фрагмент): «Трудно физически. Иногда таскаю баланы в болоте, а иногда ягоды собираю. Условия быта у нас ужасающие. Сплю рядом, бок о бок, с двумя грязными людьми. Для всех ощущений тяжело. Но это все я принимаю. Милая, я еще боюсь за тебя, п. ч. говорят, что женщинам еще хуже, чем нам в некоторых отношениях. Я все думал, что это ссылка, а ведь это ведь та же тюрьма. Когда же мы хоть два три слова скажем друг другу? Свидание пока невозможно и даже может повести к уменьшению его возможности в будущем. Молюсь. В этом то, я знаю, мы уже вместе. Одиноки мы с П<етром> Ф<омичом> здесь, т<а>к к<а>к вокруг все люди совсем другого образа мыслей. Молитва — особенно когда бываю в лесу и на берегу моря — одно мое спасение». Это — фрагмент моего комментария к этим строкам: Примечания КАП: «Первая записка в Соловках. Передана была через медсестру Е. А. Н. в течение первых двух недель по приезде, т. е. так называемого «карантина», когда не выпускали даже за ограду женбарака. Это было огромной радостью, давало некоторые перспективы. В. Ф. Ш<тейн> немного мне завидовала, Т. также; им не от кого было получать. Я сидела на койке праздничная. Мы еще не работали». Штейн Вера Федоровна (Вера-Любовь Теодоровна; 1881–1971) — художница, скульптор, участник кружка «Воскресенье»; арестована 8.3.1929, приговорена к трем годам лагерей; после

освобождения долгие годы жила и работала в Новосибирске. В архиве Новосибирского Художественного музея хранится ее архив, часть которого экспонировалась в 2007 году на выставке «Неизвестная Сибирь: Вера Штейн — страница истории Новосибирска». Т. — неустановленное лицо. Примечания КАП: «Он еще помещался в это время в знаменитой «13-ой роте»». Ср.: «Из всех рот тринадцатая была самой большой и самой страшной. Туда принимали вновь прибывавшие этапы. Там их муштровали, чтобы сломить всякое желание сопротивляться или протестовать, и направляли на тяжелые физические работы. Все прибывающие на Соловки обязаны были пробыть в тринадцатой роте не менее трех месяцев. Называлась рота «карантинной»» (*Д. С. Лих чев.* Воспоминания. СПб., 2006. С. 189–190). Примечания КАП: «По дороге с Попова-Остров в Соловки нас всех, весь этап везли на пароходе. На нем же везли коров. Места не хватало. Пароход был набит до отказа. Боясь задохнуться в каюте, я вылезла на палубу и увидела на корме тоже на мостике группку наших мужчин! П. Ф. С<мотрицкий>, А. А., Б. М. Н<азаров>. Нас разделяло море голов и коровы. Но вот я у своих. Шумели, шлепая, колеса парохода, проплывали какие-то мелкие острова, пищали чайки, солнце светило, будто готовилось уже садиться. Стоя с А. А., рука в руку, мы поговорили, обменялись впечатлениями этапа. Он стал мечтать: «Смотри, какие привольные с острова. Ты понимаешь, мы будем вместе гулять, думать, писать и говорить, говорить без конца». Я покачала головой: «Вряд ли тут такая свобода». «Нет, уверяю тебя, ведь это та же ссылка». Когда он попал в Кремль, в 13-ую роту — он увидел истинное положение вещей». Попов остров — пересыльный лагерь, связанный железнодорожным мостом со станцией Кемь и нерегулярным пароходным сообщением — непосредственно с Соловками. Смотрицкий Павел Фомич (1876–1934) — художник, член Петроградского религиозно-философского общества, затем «Вольфилы». Арестован 11.12.1928, приговорен к 10 годам лагерей (*Д. С. Лих* -

> *чев.* Воспоминания. СПб., 2006. С. 281–282; Назаров Борис Михайлович (1884 — после 1937) — морской офицер, военный инженер; помощник библиотекаря Петроградского Богословского института. Арестован 22.3.1929, приговорен к 10 годам концлагеря (*А. А. Бовк ло.* Последний год существования Петроградского Богословского института // Минувшее. Исторический альманах. Т. 24. СПб. 1998. С. 538)».

То есть это прямая параллель к письмам Лосева его собеседника по лагерю, представленная А. Л. Соболевым[193]. Таким образом, работа продолжается даже и без нашего ведома. Хотя сам факт попадания в частные руки и документов НКВД, и лагерной переписки — факт тревожно-обнадеживающий. Теперь очередь за Домом Лосева.

[193] http://lucas-v-leyden.livejournal.com/239 954.html.

Кристиан Хуфен

Мюнхенская свобода: эксперт по России Федор Степун в период холодной войны[1]

Благодаря своему сотрудничеству с немецким «Логосом», первым международным журналом по философии культуры, москвич Федор Степун (1884–1965) был рано заме-

[1] Кандидат философских наук, свободный публицист и переводчик Кристиан Хуфен родился в 1964 г. в г. Веймаре. В настоящее время живет и работает в Берлине. После исследований о живописи русского авангарда и о грабеже произведений искусства во время Второй мировой войны он сконцентрировался на изучении жизни и творчества Федора Августовича Степуна, опубликовав о нем специальную монографию (2001), немецкоязычный сборник его сочинений (2004) и ряд статей в немецкой и русской печати. В сотрудничестве с коллегами из университетской библиотеки города Регенсбурга им была подготовлена посвященная памяти ученого и проведенная в 2014–2015 гг. выставка, основными экспонатами которой стали книги из личной библиотеки Ф. А. Степуна, поиску и катологизации которой Кр. Хуфен посвятил немало времени. Одним из результатов этих поисков и исследований стал только что вышедший том описания послевоенной библиотеки Ф. А. Степуна: Die Gelehrtenbibliothek von Fedor Stepun (1884–1965) in der Universitätsbibliothek Regensburg. Band II. Angelika Steinmaus-Pollak. Rekonstruktion des ursprünglichen Buchbestandes in Zusammenarbeit mit Christian Hufen. Universität Regensburg, 2016.

чен в Германии. В 1910 году Георг Зиммель справлялся о многообещающем молодом авторе: «Только что прочитал статью Степуна о Шлегеле и вполне доволен ею. Но где же, собственно, живет этот человек? Нельзя ли заручиться его сотрудничеством? Почему он никогда не показывался у меня? Он, очевидно, один из тех немногих, кто знает в деле толк. Однако их число растет, а я счастлив тем, что еще могу пережить это развитие и внести в него небольшую лепту»[2]. После обучения в Гейдельберге, завершенного в 1909 году докторской диссертацией о религиозном философе Соловьеве, Степун жил в юго-западной Германии и в Москве, где был соредактором русской версии «Логоса». Все планы выросшего в мультикультурной атмосфере, женатого на русской женщине интеллектуала, включая и его «транснациональное существование» в качестве двуязычного публициста и посредника в немецко-русском культурном диалоге, в 1914 году пришлось отложить на неопределенное время.

Федору Степуну было суждено прожить долгую и продуктивную жизнь. С 1922 года он находился в эмиграции, будучи выслан из Советской России по политическим мотивам, — что означало для него «гражданскую смерть», — как он выразился потом в одном радиоинтервью[3]. С 1926 по 1937 год он был заведующим кафедрой социологии в Дрезденской высшей технической школе, пока не потерял свое место из-за недостаточно «положительного отношения» к национал-социализму. В то же время он сохранил тесные контакты с разбросанной по всему миру русской эмиграцией. Этой первой половине жизни посвящены его воспоминания «Прошлое и непреходящее»[4], которые Сте-

[2] Письмо Генриху Рикерту от 4 октября 1910 г.: *K. Gassen, M. Landmann (Hrsg.)*. Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Berlin, 1958. S. 107 f.

[3] *F. Stepun*. Ein Selbstportrait. Gespräch mit Peter Coulmas, 38’00. Запись от 30 апреля 1958 г. в аудиоархиве Баварского радиовещания.

[4] *F. Stepun*. Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Bd. I–III. München, 1947–1950. Первое русское издание вышло в двух томах под

пун — отдавая должное знаменитому социологу — назвал «молекулярной социологией (Зиммель) русской революции».

У себя на родине Степун сегодня считается значительным «отечественным мыслителем». Это «возвращение блудного сына», вызванное русскоязычными переизданиями многих его основных сочинений и части обширной переписки, произошло в результате возврата и переоценки культуры русской эмиграции как составной части формирующегося заново национального сознания, пришедшего на смену коммунистической идеологии. Ничего подобного не произошло с посмертной оценкой Федора Степуна, бывшего с 1926 года владельцем саксонского паспорта, в Федеративной республике. Не переиздана на немецком языке ни одна книга столь популярного при жизни и известного в Западной Германии и Швейцарии в том числе и лекционными турне и радиовыступлениями автора.

Нет до сих пор общего изображения этой разносторонней личности, чей жизненный путь был тесно связан с немецкой и русской историей XX столетия. Последний период его жизни, деятельность Степуна в послевоенной Германии и в Федеративной республике эры Аденауэра, как кажется, особенно подходит для пробуждения интереса не только круга специалистов к этому квалифицированному в культурно-научном и литературном отношении эксперту по России. Очевидны актуальные связи его публичной деятельности, включавшей в себя такие спорные темы, как «Большевизм — опасность для Европы», поддержка русской зарубежной культуры, а также центральный тогда немецкий вопрос о беженцах. Поучительна перед лицом современного конфликта вокруг Украины и борьба Степуна с американской русской политикой.

другим названием: *Ф. Степун.* Бывшее и несбывшееся. Т. I–II. Нью-Йорк, 1956.

Но темы его и его язык могут показаться нахальством читателю, выросшему на «культуре Зуркампа»[5]. Уже летом 1945 года Рудольф Рёсслер, немецкий издатель, эмигрировавший в Швейцарию, скептически оценивал шансы уверенного в себе автора влиять на идейные дебаты послевоенного времени на Западе Европы: фиксация на революции 1917 года и «большевизме» якобы не дает ответа на вопрос о качествах, позволивших Советскому Союзу победить нацистскую Германию. Кроме того, существует опасность затягивания в русло американской антикоммунистической пропаганды — заодно с бывшими нацистами[6].

Поэтому следует указать на принципиальное отличие социологии революции Степуна от нацистской пропаганды («мировой еврейско-большевистский заговор»), как и на несоединимость его понятия Европы с государственно-стратегическим антикоммунизмом периода холодной войны. Его отрицание первого на земле социалистического государства было отрицанием политического противника и идеолога первого часа. В 1917 году он в качестве руководящего сотрудника военного министерства Временного правительства занимался антибольшевистской пропагандой и безуспешно пытался убедить министра-председателя Керенского арестовать Ленина. В качестве политического публициста в эмиграции Федор Степун стремился собрать демократические силы и привлечь их к такой иностранной культуре, которая подготавливает пореволюционную Россию. Военную интервенцию, опирающуюся на иностранные силы, он отвергал.

Этот философ культуры вовсе не был сторонником давно отживших духовно-исторических представлений о Рос-

---

[5] Примеры идейного влияния Франкфуртской школы и французского постмодернизма без видимых русских или иных восточноевропейских влияний на Западную Германию см. в книге: *H. Lethen*. Suche nach dem Handorakel. Ein Bericht. Göttingen, 2012.

[6] Письмо Федору Степуну от 12 июля 1945 г., хранящееся в его личном архиве: Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Stepun papers GEN MSS 172 (New Haven, Connecticut, USA).

сии. Контуры его политической мысли окончательно оформились лишь в диалоге с возникшей в эмиграции геополитической школой евразийцев. Одна из его рецензий в «Современных записках», ведущем эмигрантском литературно-политическом журнале (Париж, 1920–1940), вызвала у сторонника этого движения восторженный отклик, дающий почувствовать, какой вклад мог внести Степун в российское самосознание, начиная с 1991 года: «Это первая добросовестная и серьезная статья о Евразийстве со стороны. Кое-что в ней довольно верно, например, то, что быта нельзя ни воскресить, ни провидеть. (...) Что за вещь Степпун, сей православный эсер? Мне он нравится. В другой его статье в том же номере огромная искренность»[7]. Для Федора Степуна Россия была не только частью Европы, но евразийским государственным пространством, нуждающимся в объединяющей идеологии. Единство многонациональной империи никогда не было для него предметом для дискуссий.

Для защиты христианского Запада этот мыслитель также не был готов проводить различие между другом и врагом[8]. Его призыв к церквям — обратиться к социальным и политическим проблемам современности и к христианам всех вероисповеданий — стать политически активными основывался на экзистенциализме русско-православного типа и категорически отвергал знаменитый постулат Карла Шмитта как и вообще собственную закономерность политической сферы. В статье «Христианство и политика»[9] за 1933–1934 годы Степун противопоставил децизионистской мысли свое представление о христианстве как общно-

[7] Письмо Дмитрия Мирского Павлу Сувчинскому от 22 ноября 1924 г.: *G. S. Smith.* The letters of D. S. Mirsky to P. P. Suvchinskii, 1922–1931. Birmingham, 1995. P. 35 f.

[8] *C. Schmitt.* Der Begriff des Politischen // Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 58. Band. 1927. S. 1–33.

[9] *Ф. Степун.* Христианство и политика // Современные записки. 1933. № 53. С. 335–352; 1934. № 55. С. 308–325.

сти вины. Мыслимо такое развитие, которое перед лицом распространяющихся в Европе антидемократических диктатур загонит христиан в катакомбы или заставит их взяться за оружие, но сопротивление без сознания вины было бы бесполезным. То же самое имелось в виду и в двух его учениях: о большевизме как «псевдоморфозе русской религиозности» *и* максималистском формировании материалистических идей и стилей жизни Запада.

Далее Степун будет представлен в качестве публициста и оратора, преподавателя высшей школы, а также как «голос эмиграции» первого десятилетия западногерманской послевоенной эры. Этот этюд следует за ориентированной на его творчество биографией межвоенных лет[10]. К его контексту не в последнюю очередь относятся исследования о транснациональных биографиях, осуществляющие положительную оценку миграции и пытающиеся выйти за «рамки национального исследовательского дизайна»[11], а также новые исследования о холодной войне и антикоммунизме — темной главе истории, значение которой западногерманская социальная наука и культурология вряд ли еще осознали[12].

Час нуль, начало заново после абсолютной утраты всей материальной собственности принужденный эмигрировать философ уже пережил в 1922 году, приехав с пятьюдесятью долларами в Берлин, где, по свидетельству одного

[10] *Chr. Hufen*. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin, 2001.

[11] *I. Löhr.* Rezension zu: Woollacott, Angela; Deacon, Desley; Russell, Penny (Hrsg.), Transnational Lives. Biographies of Global Modernity, 1700 — Present. New York, 2010 // H-Soz-Kult. 27.1.2012.

[12] *D. Rigoll.* Rezension zu: Creuzberger, Stefan; Hoffmann, Dierk (Hrsg.). «Geistige Gefahr» und «Immunisierung der Gesellschaft». Antikommunismus und politische Kultur in der frühen Bundesrepublik. München 2014 / Storrs, Landon R. Y. The Second Red Scare and the Unmaking of the New Deal Left. Princeton 2013 / Codaccioni, Vanessa. Punir les opposants. PCF et procès politiques 1947–1962. Paris 2013 // H-Soz-Kult. 17.10.2014.

анекдота, он должен был ради выживания временно заняться разносом ящиков с пивом. После принудительного выхода на пенсию в 1937 году у него осталась квартира с библиотекой, разрушенная в результате воздушных налетов на Дрезден 13–14 февраля 1945 года. Окончание войны Федор Степун и его жена Наталья Николаевна пережили в фешенебельном Тегернзее, называемом в народе «Lago di Bonzo», или «озером бонз», у одного саксонского текстильного промышленника, к кругу друзей которого относились известные экономисты, политики и деятели культуры, с которыми велись дискуссии о будущем страны[13]. Первые контакты с американской оккупационной властью документирует прошение, поданное поздней осенью 1945 года, в котором Степун просит разрешения на установку печи во временном жилище у друзей-художников в Роттахе, которое до конца 1947 года служило бездетной паре основным местом жительства.

Как выясняется из переписки тех лет, именно в Мюнхене этот иностранец уже аккумулировал «социальный капитал», облегчивший ему в условиях демократической перестройки новый профессиональный старт. В 1946 году одной из первых послевоенных книг в Баварии издатель Карл Ганзер перепечатал философский любовный роман Степуна «Николай Переслегин», которым стартовала его литературная программа 1928 года, и принял автора и его жену на подселение в свою боденгаузенскую виллу, пока они в сильно разрушенном Мюнхене в 1953 году не нашли собственную квартиру. В издательстве Кёзель, руководитель которого Генрих Вильд довольно рано выразил свою

[13] Гостями фабриканта из Циттау КарлаНоймана в «Солнечном дворе» в Роттахе среди прочих были: дирижер Вильгельм Фуртвенглер и Герберт фон Дирксен, бывший посол в Москве, Токио и Лондоне. Освещение жизни Степуна, за редкими исключениями, основывается на использовании его переписки и беседах с людьми, знавшими его лично, среди прочих, с последней спутницей жизни ученого, госпожой Гертой Шульт, в Мюнхене летом 2013 г.

[Содержание]

заинтересованность этим творческим проектом Степуна, в 1947–1950 годах вышли мемуары последнего, успех которых заложил основу для публикации его дальнейших книг. Рукопись воспоминаний была написана в 1937–1945 годах на русском языке; перевод и подготовка трехтомного издания к печати удались благодаря многим помощникам, среди которых был и влиятельный потом литературный критик и славист Ханс Эгон Гольтгузен.

Публицистическая база Степуна также находилась на Изаре, причем принадлежность к кругу авторов католического культурологического журнала «Hochland» до 1939 года, вероятно, более всего повлияла на известность его имени в немецкоязычном пространстве. 20 ноября 1946 года Федор Степун произнес речь памяти издателя Карла Мута[14], пригласившего его в 1923 году к сотрудничеству, и написал первую статью после возобновления журнала, открытый миру, ориентирующийся на реформы католицизм которого находился в оппозиции к национал-социализму и был вдохновителем группы сопротивления «Белая роза». В статье под заглавием «Обязанность к собственности и право на экспроприацию» он удивил своих читателей, связывавших его всегда с русскими темами, размышлениями о праве на возмещение ущерба. Представления о связи христианства и социализма как несущей основе будущей немецкой демократии он развивал уже летом 1946 года в «Süddeutsche Zeitung». Оба выступления[15] стали возможными благодаря знакомству Степуна с Францем

[14] *F. Stepun*. Ein Werk aus europäischer Überlieferung (Festrede für Prof. Karl Muth, gehalten aus Anlaß der zweiten Wiederkehr seines Todestages) // Die Besinnung. Eine Zweimonatsschrift. 2. Jg. H. 1/ 2 Januar / April 1947. S. 60–64.

[15] *F. Stepun*. Die Pflicht zum Eigentum und das Recht der Enteignung // Hochland, 39. Jg. (1946/47). 1. Heft (November 1946). S. 20–36; *F. Stepun*. Die Zukunftsaufgabe der deutschen Demokratie // Süddeutsche Zeitung. Nr. 44. 30.5.1946. Об издателе см.: *K. v. Harbou*. Wege und Abwege. Franz Josef Schöningh, Mitbegründer der Süddeutschen Zeitung. Eine Biografie. München, 2013.

Йозефом Шонингом, прежним редактором и новым издателем журнала «Hochland», который как один из основателей газеты «Süddeutsche Zeitung» стал одной из самых влиятельных личностей западногерманской прессы.

Вместе с именем его патрона, превосходные связи которого с оккупационными властями и региональными политиками проложили ему дорогу в Мюнхен, имя Федора Степуна было включено в список участников общества Имсгаузен. Этот политический кружок левой ориентации, созданный по инициативе Вернера фон Тротта, брата казненного борца сопротивления, и издателя «Frankfurter Hefte» Вальтера Диркса, впервые встретился с представителями Восточной и Западной Германии в августе 1947 года, чтобы добиться общегерманского решения «немецкого вопроса» с помощью сближения христианских и социалистических точек зрения. Из-за необходимости читать доклад в другом месте Степун отказался от участия в этой встрече[16], но и отказ от участия в ней Шонинга был сигналом, который Степун вряд ли мог не заметить: развитие шло не в направлении единства.

Возобновление его крайне интенсивной профессиональной деятельности, связанной с прочтением около трехсот докладов в восьмидесяти немецких городах между 1922 и 1937 годами, произошло 6 декабря 1945 года в церкви Мартина Лютера в городе Ульме. Большое скопление народа — около восьмисот слушателей следили за программным докладом об «Истине как учении и лике» — и собственное сильное стремление к духовному пробуждению подвигнуло двух молодых противников национал-социализма из окружения «Белой розы», Отля Айхера и Ингу Шоль, к неоднократным приглашениям сотрудника журнала «Hochland» первым докладчиком и гостевым оратором в вечернюю народную школу города Ульма, а также рекомендовать его

[16] Телеграмма Дирксу от 31 октября 1947 г.: Archiv der sozialen Demokratie (Bonn). Nachlass W. Dirks, Korrespondenz.

[Содержание]

другим народным школам[17]. По их инициативе и с их помощью Степун получил доступ к общественности западных оккупационных зон, широкий сочувственный отклик которой усилил его в сознании собственной миссии.

«В Германии громадный духовный голод. Все мои „провинциальные“ лекции собирают громадные аудитории», — сообщал он в 1948 году лауреату Нобелевской премии по литературе Ивану Бунину, наверное, самому известному из его многочисленных корреспондентов по переписке в русской эмиграции[18].

В своих лекционных турне Степун приобретал опыт того, что соответствует духу времени и приемлемо для публики. В вечерней народной школе Ульма дело дошло до шумных сцен, когда он предложил там частично коллективную реорганизацию отношений собственности, — поскольку, как предположила одна из участниц[19], «швабы» в этом вопросе, по-видимому, были не в состоянии аргументировать научно. Социально-революционно настроенный московит вычеркнул эту тему из своего репертуара. Просьбу Шоль прочитать в начале 1949 года доклад о марксизме он не исполнил. Множество предложений позволяло ему быть разборчивым. А выгодным побочным заработком, который гарантировала ему еженедельная работа в Обераммергау, центре квалификации для американских военных, в отде-

---

[17] С какого времени они были знакомы, неизвестно. О встрече со Степуном в мюнхенском доме социолога Альфреда фон Мартина Ханс Шоль упоминает в письме к своей сестре Элизабет от 10 февраля 1942 г. См.: *I. Jens (Hrsg.).* Hans und Sophie Scholl. Briefe und Aufzeichnungen. Frankfurt a.M., 1984. S. 84.

[18] Письмо от 30 июня 1948 г. См.: Письма Ф. А. Степуна И. А. Бунину / Вст. ст. К. Хуфена, публ. и примеч. Р. Дэвиса и К. Хуфена // С двух берегов. Русская литература XX века в России и за рубежом / Под ред. Р. Дэвиса и В. А. Келдыша. М., 2002. С. 124.

[19] Письмо Ангелики Биргеле от 21 сентября 1946 г.: Stepun papers. Доклад и дискуссия о «собственности и социализме» состоялись в начале сентября 1946 г.

ле специалистов по России, начиная с осени 1948 года, рисковать не стоило.

Его вариант христианско-гуманистического учения, опиравшийся на нравственный авторитет русской литературы и далекую государству традицию православного благочестия как вероисповедания его выбора, воспринимался потрясенным в своей вере христианским населением, особенно левокатолической молодежью, как и пиетистской средой на юго-западе, очевидно, в качестве экзотики, хотя и довольно знакомой благодаря общим переживаниям при прочтении. Оно не хотело «умереть в сомнениях как Достоевский», — писала одна готовая к диалогу швабская домохозяйка, в то время как молодой баварский коммунист Эрнст Шумахер многозначительно декламировал: «Разве не все мы — русские, люди Достоевского?»[20]

Радикальные выводы, сделанные из этого будущим основателем изучения творчества Брехта, пожалуй, и для Степуна заходили слишком далеко. Осенью 1948 года он жаловался на восприимчивость католической молодежи к коммунистической пропаганде: некоторые из лучших его слушателей — вероятно, редакция аугсбургского журнала «Ende und Anfang» вокруг Тео Пикера и Шумахера — с год тому назад перешли на советские позиции[21]. Это означало для него личное поражение, поскольку обмен мнениями с молодым поколением, особенно поддержка и направление политически активных, художественно одаренных людей всегда были важны этому мыслителю.

Вступительное слово на 10-м немецком социологическом конгрессе в Детмольде в 1950 году, первом после окончания Второй мировой войны, несомненно относит-

[20] Письмо Гермине Ротмунд от 24 декабря 1947 г.: Berlin, Akademie der Künste, Archiv Darstellende Kunst, Ernst-Schumacher-Archiv, Sign. 153.

[21] Письмо архимандриту Иоанну (Дмитрию Шаховскому) от 16 октября 1948 г. // *Г. П. Федотов*. Собрание сочинений в 12 томах. Т. 12. М., 2008. С. 447–452.

ся к вершинам его публичной деятельности в Германии[22]. Она ненадолго привела мюнхенского ученого в газетные заголовки, что должно было, однако, побудить ангажированного чужака впредь воздерживаться от внутриполитических дебатов. При этом благодаря своему жизненному опыту и профессиональной квалификации Федор Степун, казалось бы, был особенно пригоден для того, чтобы молодая федеративная республика воспользовалась его советами по решению своих проблем с беженцами. Сотни тысяч остались без крыши над головой в результате воздушных налетов во время войны и бежали от Красной армии на Запад, миллионы немцев планомерно выселялись после войны из областей своего проживания в средневосточной и восточной Европе. К ним следует прибавить бесчисленных ди-пи — бывших иностранных подневольных рабочих, освобожденных заключенных концентрационных лагерей и советских граждан, присоединившихся при отступлении к немецким армиям, многие из которых все еще жили в лагерях.

Биографические размышления первого основного докладчика о собственном опыте утраты родины — трехтомные воспоминания Степуна только что вышли в свет — обещали оживленную дискуссию. Его анекдот о казаке, который, несмотря на то что находился на германской службе, сказал ему, что лучше умер бы от Сталина, чем от СС, иллюстрировал для него абсурдность всякого участия в мировоззренчески мотивированных войнах XX века. Указание на немецкие военные преступления не оставляло места для сомнений; тем самым одновременно Федор Степун по-своему занял позицию по отношению к конфронтации блоков, а также к актуальной войне в Корее, сеявшей страхи перед новой мировой войной.

---

22 *F. Stepun*. Heimat und Fremde. Allgemein-soziologisch // Verhandlungen des Zehnten Deutschen Soziologentages am 17. Oktober 1950 in Detmold. K ln-Opladen, 1950/51. S. 6–19.

Провоцирующий эффект имели его высказывания о немцах, изгнанных из средней и восточной Европы:

«Покинуть родину и дом — конечно, очень тяжкая судьба, но особенно для простого человека нечто совершенно иное, чем ехать в совершенно чужую страну, где говорят не на другом диалекте, а на абсолютно непонятном языке и где имеешь дело не с ограниченным в правах, но все же собственным государством, которое даже тогда, когда не может помочь, по крайней мере принципиально признает свою обязанность помогать»[23].

Эту же группу нельзя было назвать изгнанниками, поскольку они смогли остаться в немецкоязычной области и сохранить немецкое гражданство. По мнению Степуна, их интеграции мешали их ограниченные чувства и слишком узкое понятие родины. Эти люди должны были пересмотреть свое отношение к государству и родине, расширить свое чувство родины и рассматривать себя самих не в качестве жертв, но скорее как священников для будущей Германии. Немецкие изгнанники должны согласиться со своей судьбой, в конце концов будет возрастать чувство укорененности в мире.

В прессе градом посыпались протесты против понятия «перемещенные с Востока лица», позже исправленное для печатной версии. Публичная критика придиралась к деталям, в читательской почте жаловались на различение между «беженцем» и «эмигрантом». Промышленник и представитель союза текстильной промышленности Карл Нойман, собиравшийся создать контакты с Бонном, сообщил другу, что для рабочей группы по предпринимательским вопросам доклад «Чужбина и родина» «малопривлекателен». Его альтернативное предложение звучало: «Европейская летаргия»[24].

Из радостно приветствовавшегося Зиммелем философа Степун, между прочим, стал видным представителем от-

[23] Ebd. S. 17.

[24] Письмо от 21 сентября 1950 г. // Stepun papers.

носительно молодой специальности — социологии. Таким видел его еще Макс Хоркхаймер в составленном в 1952 году обзоре о развитии западно-германских социальных наук[25]. Но в то время как в Федеративной республике начало побеждать эмпирическое социологическое исследование, Федор Степун как академический преподаватель давно нашел новое поле деятельности — историю русской мысли. Начиная с осени 1946 года он стал преподавать одноименный, собственно для него созданный предмет в Мюнхенском университете им. Людвига Максимилиана.

В пожилом 62-летнем возрасте Степун нашел там новое место для своей академической деятельности. Он предпочел Мюнхен, когда закончилась неудачей попытка устроиться в своей альма-матер и, несмотря на хорошие перспективы, получить кафедру социологии в Майнце. Что могло побудить его к такой импровизации, можно только догадываться: ведь назначения он не получил, и место в Мюнхене было сначала ограничено договором на два года. Россия с необходимостью является темой, интересующей Германию, писал он близкому доверенному лицу, философу и слависту Дмитрию Чижевскому[26]. Он предпочитает жить в американской, а не во французской зоне оккупации, — пишется в другом месте, — указание на ощущение угрозы, испытываемой знаменитым эмигрантом в связи с советскими танковыми армиями, стоявшими на Эльбе. Еще в 1950 году он опасался неожиданного начала новой войны в Европе и носился с мыслью переезда в США.

Но занятия, начиная с семинара «Россия и Европа как проблемы истории русской мысли» в холодный зимний семестр 1946–1947 годов, за которым последовала лекция

---

[25] *M. Horkheimer.* Survey of the social sciences in Western Germany. A report on recent developments. Washington (Library of Congress, European Affairs Division), 1952. P. 177 f.

[26] Письмо от 25 февраля 1946 г.: Bulletin der Tolstoi-Bibliothek Nr. 157 Juni 2013 (Stimme des Exils. Fedor Stepun in München 1946–1965. Redaktion des Heftes: Christian Hufen). S. 12 f.

об «основных проблемах русской социологии», были приняты очень хорошо. Федор Степун был тягловой лошадкой Мюнхенского университета: после Романо Гвардини, очевидно, одним из самых любимых профессоров по гуманитарно-научным предметам. На своей лекции о Достоевском 1948 года он насчитал четыреста, а в связанном с ней семинаре тридцать слушателей[27], причем в аудитории сидела и городская публика, среди которой была и какая-то бедная русская эмигрантка со свежими цветами на шляпе[28].

Бывали в Мюнхенском университете и его сторонники, поддерживавшие предоставление ему места в университете, например декан философского факультета Александр Шарф и профессор Филипп Лерш, коллега, с которым он был дружен еще с дрезденских времен. На его назначении настояли, по его собственному признанию, министерство, партии и американцы против сопротивления филологов[29]. Наилучшим образом обеспечен сетью связей, публично воспринят и привлекателен в личном общении — Федор Степун оказался в нужное время в нужном месте, чтобы в запутанной ситуации учреждать новое. Американская оккупационная власть и баварское управление осуществили то, что до сих пор не позволяла ему германская система высшего образования: без немецкого гражданства и ординарной кафедры — Степун остался гонорарным профессором — он наконец-то, наряду с продлением договора, получил в 1948 году право руководства кандидатскими диссертациями.

В результате денежной реформы летом 1948 года улучшились условия жизни и труда преподавателей и студентов. Голодные годы были преодолены, но для научной работы в его специальной области не хватало литературы. Ви-

[27] Ср. прим. 21.

[28] Информация получена автором в беседе с Рольфом Умбахом в Вейльроде 19 августа 2013 г.

[29] Письмо Чижевскому от 7 августа 1946 г. // *Федор Степун*. Письма / Сост., вст. ст. и комм. В. К. Кантора. М., 2013. С. 383–388.

[Содержание]

ной тому была не только военная разруха, но и решительно русофобская культурная и образовательная политика национал-социалистов. В Мюнхене имеется славистическая библиотека, каких не было нигде в американской и британской зоне, — дал в 1946 году информацию к размышлению Чижевский. Если ему что-то требуется — «компот с ананасами или книги»,[30] — то надо идти к бывшим «партайгеноссен», формулировал он с сарказмом, намекая тем самым на коричневую элиту функционеров западногерманских университетов и смешанный круг знакомых соратника. Из своей дрезденской личной библиотеки, насчитывавшей около трех тысяч томов, Федор Степун спас мало; редкие книги, более того — экземпляры с посвящениями, были безвозвратно утрачены. Но с помощью немецких и русских коллег, некоторые из которых еще оставались в Париже, многие же с войны жили в США, ему удалось доставать срочно требовавшиеся экземпляры для себя и своих студентов. В начале 1950-х годов он считал себя счастливцем в качестве жертвы воздушных налетов опять иметь квартиру с книгами[31]. Среди приблизительно трех тысяч томов его новой научной библиотеки находились и книжные подарки бывших руководящих деятелей национал-социализма, например мюнхенского строителя Рудольфа Эстерера. Отсутствовавшие же издания русских классиков, а также обязательную литературу марксизма-ленинизма-сталинизма Степун смог доставать из советской зоны оккупации, в ГДР[32].

---

[30] Письмо от 8 марта 1946 г.: Stepun papers.

[31] Письмо И. А. Бунину от 16 марта 1951 г. // Письма Ф. А. Степуна И. А. Бунину. С. 126; Stimme des Exils. S. 17.

[32] В 1965 г. личная библиотека Степуна попала в Регенсбургский университет. Обнаруженная заново в 2013 г., она была в 2014/2015 гг. представлена в тамошней университетской библиотеке на выставке, организованной автором настоящей статьи в сотрудничестве с доктором Ангеликой Штейнмаус-Поллак, ведущим специалистом университетской библиотеки.

На лекциях Степун говорил всегда свободно. Правда, сколь содержательные, столь и увлекательные, впечатляющие своим артистизмом представления опирались на письменные разработки, заучивавшиеся — подобно роли — Степуном наизусть. В своих воспоминаниях Вера Пирожкова, его первая аспирантка, сообщала и о семинарах московского философа[33]. Поскольку у студентов часто давал о себе знать и недостаток владения русским языком, невозможно было работать над текстами, углубляясь в содержание. Чтобы способствовать интересу и пониманию русской литературы и истории мысли, Степун провоцировал дискуссии об экзистенциальных вопросах и нравственном действии. Задавая такие вопросы участникам войны, он мог рассчитывать на заинтересованность и личные, еще не переработанные переживания экстремальных ситуаций. Некоторые афоризмы и анекдоты, которые можно встретить и в его воспоминаниях, казалось, были чуть ли не созданы для этого. Так, скажем, когда профессор обсуждал свой тезис о неизбежности отягощенного виной действия, на примере казни дезертиров, за что он, по собственным словам, был ответственным в 1917 году как комиссар фронта. Степун вдохновлял обучать чувствительности и компетентности в деле постановки этических и религиозных вопросов — тому, чему он сам научился в гейдельбергском семинаре Виндельбанда.

Выросшая в Советском Союзе Пирожкова, попавшая в Германию во время войны, искала и благодаря Степуну нашла доступ к дореволюционной русской культуре. Она защитила у него кандидатскую диссертацию о русском публицисте и западнике Александре Герцене[34] в 1951 году,

[33] *В. А. Пирожков* . Мои три жизни. Автобиографические очерки. СПб., 2002. См. главу «Фёдор Августович Степун»: www.druzhkovka-news.ru/fedor-avgustovichstepun/4.

[34] *V. Piroschkow.* Das Problem des Spießertums bei Alexander Herzen. München, 1951.

что открыло перед ней академическую карьеру; позднее она стала профессором в Мюнхене, занималась публицистской и была редактором русского эмигрантского журнала. Оглядываясь на прошлое, она подчеркивает юмор и оригинальность своего учителя, относившегося к ней как к женщине равноправно, и хвалит его религиозную терпимость, но и критикует социалистически-либеральное мировоззрение, благодаря которому Федор Степун мог и Ленина признать воплощением «творческого разрушения». Как убежденная антикоммунистка и перешедшая в католичество христианка, видевшая в Советском Союзе зло как таковое, она все-таки не нашла в Федеративной республике действительной родины. Со временем ей пришлось признать, что именно в академической среде антикоммунистические настроения шли рука об руку с антирусскими[35].

В качестве прогрессивной для западногерманских отношений можно считать готовность Степуна руководить научным исследованием творчества еврейских мыслителей и художников. К ним относится защищенная в 1952 году кандидатская работа о философе-экзистенциалисте Льве Шестове. Автор, Рольф Умбах[36], после прекращения обучения протестантской теологии переехал в Мюнхен специально из-за Степуна, якобы бывшего тогда «у всех на устах». В нем он нашел руководителя, постоянно интересовавшегося личной ситуацией своих студентов, а также (или — как автор «Переслегина» — в первую очередь) знавшего нетрадиционные советы и в случаях любовных переживаний. В беседе Умбах, в течение длительного времени бывший священником в Африке и как автор выступивший, между прочим, с кабаллистическим прочтением Библии, назвал мюнхенского профессора освежающе свободным от мел-

[35] *В. А. Пирожков* . Мои три жизни. Глава «Мои жизни». В середине 1990-х годов автор переехала в Россию, где в 2012 г. умерла в 91-летнем возрасте.

[36] *R. Umbach.* Die Grundprobleme Leo Schestows. Ein russischer Beitrag zur Existenzphilosophie. München, 1952.

[Содержание]

кобуржуазной мысли, неконвенциональным мыслителем. Федор Степун был для него представителем открытой для всего мира культуры Веймарской республики. Аналогичным образом говорил Эбергард Гауфф, многолетний руководитель Мюнхенского кинофестиваля, пришедший в начале 1950-х годов в Мюнхенский университет, чтобы написать кандидатскую диссертацию о Сергее Эйзенштейне. Когда он сообщил об этом своем желании одному известному профессору литературы, тот якобы ответил: «Но ведь он еврей!» Степун же был готов руководить такой кандидатской работой; в его книге о кино 1932 года, которую Гауфф буквально проглотил и называл своей «Библией», советское кино, при всех идеологических оговорках, с художественной точки зрения считалось образцовым. Единственное условие Степуна, — занятия историей русской мысли в течение двух лет — было для активного представителя студенческого кинодвижения, конечно, неприемлемым[37]. Рецепцию Эйзенштейна пришлось осуществить затем на социалистическом Востоке разделенной Германии; в Федеративной республике сочинения и биография режиссера вышли только в 1970-е годы.

Выдающееся образование получил Генрих Фальк, обучавшийся с 1947 года в Мюнхене славистике и в заключение защитивший у Степуна кандидатскую диссертацию о философе Чаадаеве[38]. Иезуит, сын бывшего боннского обербургомистра, учился в Ватиканском институте по изучению русской истории в Риме и изучал богословие в Папском Григорианском университете, но не стремился к научной карьере. В 1940 году он был помазан во священники по восточному обряду, поскольку хотел служить в Восточной Европе. С 1948 года он давал курсы в институте ордена Берхмансколлег в Пуллахе, расположен-

---

[37] Телефонный разговор с Эбергардом Гауффом 27 сентября 2013 г.

[38] *H. Falk*. Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht «Philosophischen Briefen». Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. München, 1954.

[Содержание]

ном неподалеку от Гейльманштрассе, где с конца 1947 года располагалась резиденция бывшей тайной разведки вермахта «Иностранные войска Востока» для исследования Советского Союза, подчиненной американцам «организации Гелена». Еще до завершения кандидатской работы в 1951 году вышло сочинение Фалька о диалектическом материализме как мировоззрении большевизма[39], хрестоматийный труд по основам антикоммунистического образования, вышедший в общей сложности двенадцатью изданиями и на многих иностранных языках, — иного рода популярность, которой никогда не достигал, но к которой и не стремился Федор Степун.

В своей истории американской мечты о миссионировании России Дэвид С. Фогельзонг различает две фазы холодной войны: за ведением психологической войны с активной поддержкой террористических акций в «крестовом походе за свободу» после смерти Сталина последовала эра разрядки (1954–1974)[40]. Деятельность Степуна разворачивалась на этом фоне вскоре и в гораздо более лучших правовых условиях. Выдача нового заграничного паспорта 22 августа 1951 произошла, вероятно, после того, как супруги были натурализованы, и тем самым Наталья и Федор Степуны после почти трех десятилетий пребывания в Германии наконец стали гражданами Федеративной республики[41]. Но многое из того, что происходило в Мюнхене

[39] См.: Die Weltanschauung des Bolschewismus. Dialektischer Materialismus gemeinverständlich dargelegt. Würzburg, 1951. Отец Генрих Фальк (1912–1998) занимался потом, между прочим, молодежной работой в Восточной академии Кенигштейна; с 1971 г. он был настоятелем дома Игнатия в Западном Берлине.

[40] *D. S. Foglesong*. The American Mission and the „Evil Empire“. The Crusade for a „Free Russia“ since 1881. Cambridge u. a., 2007. P. 107–128. Инструктивно о политике США в холодной войне см.: *St. Kinzer*. The Brothers. John Foster Dulles, Allen Dulles and Their Secret World War. New York, 2013.

[41] Согласно законодательству о регистрации (ст. 11, абз. 3), через пять лет после смерти определенного лица уже нельзя давать информацию о «расширенной регистрации», а также по вопросу о гражданстве (со-

у самых дверей их дома, не поддавалось влиянию баварских властей.

Со спроектированным американскими политиками и экспертами «психологической войны» сценарием угроз, который представлял Советский Союз в качестве величайшей опасности для христианского Запада со времен пребывания турок под стенами Вены, он уже потому не согласился бы, что для него Россия не была «полуазиатской силой». Впрочем, Степун умел расшифровывать пропаганду, как поясняет его положительная реакция на «LTI», — вышедшую в 1949 году в Восточной Германии критику языка национал-социалистов, принадлежавшую перу его бывшего дрезденского коллеги Виктора Клемперера[42]. Несмотря на это, и новая, оберегающая власть не могла лишить его забот о личной безопасности и о судьбе его родных в Москве. При этом весьма сомнительно, действительно ли он был шантажирован действиями Кремля или даже едва сумел избежать попытки похищения на открытой улице[43]. Достоверно же его решение не накладывать на себя никаких ограничений как на работающего публично интеллектуала и голос эмиграции, уже из-за невозможности контроля за исполнением данных обещаний противной стороной. Только в 1956 году он узнал из достоверного источника, что его родные в России пережили годы террора и войну.

Бывший дрезденский студент, работавший в издательстве Ульштейн-Киндлер и заинтересованный в создании

общение мюнхенской городской администрации от 26 ноября 1996 г.). Согласно регистрационной карточке, Степун получил паспорт на основе выданного ему в 1926 г. в Дрездене саксонского заграничного паспорта, с которым он 3 мая 1947 г. зарегистрировался в Мюнхене (сообщение Мюнхенского государственного архива от 2 августа 2013 г. и копия: EWK 76/ S 234). Подача заявления о натурализации упоминается в переписке (Stepun papers).

42 Письмо доктора Андреаса Негеля от 5 мая 1949 г.: Stepun papers.

43 О шантаже см.: *В. А. Пирожков* . Мои три жизни. О другой попытке похищения упоминала еще одна бывшая русская студентка Степуна.

для своего уважаемого профессора большей публичности, познакомил Степуна в конце 1948 года с Энно Хоббингом, редактором берлинского издания американской «Neue Zeitung». Визитной карточкой послужило англоязычное издание социологии революции Степуна, предисловие к которой, написанное, вероятно, американским богословом Рейнгольдом Нибуром, хвалебно представляло работающего в Германии ученого из России как «одного из самых блестящих лекторов в Европе» и «экстраординарного мыслителя»[44]. Результатом этих усилий можно считать публикацию «Кино — возврат к магии»[45], первый вклад Степуна в выдающийся продукт прессы послевоенного периода в Западной Германии, сделавший его широко известным как эксперта в возникавшем тогда молодом клубном киноnдвижении. В начале июня 1950 года Хоббинг, ставший уже сотрудником «Time Magazin», устроил встречу Степуна с Генри Люсом, основателем и владельцем «Time Life» — империи средств массовой информации. О содержании беседы с влиятельным покровителем «крестового похода против коммунизма», миссионерское усердие которого и вера в избранничество Америки находились под сильным влиянием Нибура, к сожалению, ничего неизвестно. «Мистер Люс» просил затем передать свою признательность Степуну за встречу и за услышанные на ней анекдоты[46].

[44] *F. Stepun*. The Russian soul and revolution. New York, 1935 / London, 1936. По поводу авторства Нибура см.: *U. Christophersen*. Paul Tillich im Dialog mit dem Kultur- und Religionsphilosophen Fedor Stepun. Eine Korrespondenz im Zeichen von Bolschewismus und Nationalsozialismus // Journal for the history of modern theology / Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte. 2011 Vol. 18. Nr. 1. S. 102–172, Fn. 155.

[45] *F. Stepun*. Film — Rückkehr zur Magie // Die Neue Zeitung München, 24.11.1948.

[46] Письмо Э. Хоббинга от 7 июня 1950 г.: Stepun papers. «Шпигель» (1950. № 22) сообщил, что Генри Робинсон Люс, находящийся в турне по Европе, 1 июня 1950 г. приехал в Дюссельдорф, чтобы получить информацию о «плане Шумана, коммунистической агрессии, федеральной демократии и тенденциях Рурской экономики». О Люсе см.: *F. S. Saun-*

Неизвестно и то, была ли при этой встрече возможность поговорить о заботах, преследовавших эмигранта, интересовавшегося и эмигрантской политикой в связи с американской активностью в Мюнхене. Степун обратил внимание журналиста Хоббинга, который также сотрудничал с секретными службами, на процессы, которые он решительно отвергал, как показывает ответ немецкого американца:

«Мне было бы очень жаль, быть вынужденным констатировать, что мои соотечественники желают бороться с русским коммунизмом с помощью русского фашизма. Соответствуют ли вообще эти сообщения действительности? Если да, то я постараюсь, — естественно, при сохранении Вашей тайны, — поднять тревогу в высшей американской администрации»[47].

В прежней «столице движения» новые беженцы и переселившиеся, подобно Федору Степуну, старые эмигранты встречались с эмигрантским обществом, в котором были широко представлены монархисты и правые группы. Пуллах, по заданию основанного в 1948 году ЦРУ, пытался усиленно рекрутировать в качестве информантов и диверсантов для использования в Советском Союзе также членов бывшей армии Власова[48].

В июне 1951 года — в разгар Корейской войны — журнал «Der Monat» опубликовал статью Джорджа Фроста Кеннана «Америка и будущее России». В ней американский дипломат, один из инициаторов американской доктрины всемирного

ders. Wer die Zeche zahlt… Der CIA und die Kultur im Kalten Krieg. Berlin, 2001.

[47] Письмо Е. Хоббинга от 3 января 1949 г.: Stepun papers. Указания на двойственную роль Хоббинга дает, среди прочего, запись западногерманского сотрудника центра связи с Высшей комиссией союзников от 30 августа 1950 г. (Bundesarchiv, Kabinettsprotokolle, Dokument 14), а также его участие в путче в Гватемале, организованном по инициативе ЦРУ в 1954 г.: www.onthemedia.org/story/128 555-the-man-who-knew-too-much/ transcript.

[48] *D. S. Foglesong* American Mission. P. 123.

сдерживания коммунизма, заявлял отныне о своей симпатии к русскому народу, рассматривал возможность мирной, эволюционной трансформации Советского Союза и рекомендовал США проявлять внешнеполитическую сдержанность и саморефлексию. В следующем номере были опубликованы отклики европейских интеллектуалов из собственного лагеря, среди которых был Федор Степун. Он хвалил «понимающее добро» Кеннана, но, «будучи русским», по важным пунктам был иного мнения. Степун указал на недооценку достижений русских предпринимателей и демократов до революции в октябре 1917 года. И он требовал от Запада в идеологической борьбе не только рекламировать собственную модель, но и освобождать его соотечественников от их бессилия, более того — пробуждать их революционный дух. Наконец, он ясно отвергал всяческий сепаратизм.

Что при этом имелось в виду, можно узнать из дошедших до США, но до сегодняшнего дня остающихся не опубликованными писем мюнхенского эмигранта. Не только русские фашисты, но и праворадикальные украинцы занимались своими бесчинствами на Изаре — при поддержке из Вашингтона и Рима. Первое указание на это дает ответ одного преподававшего в Майланде русского эмигранта на приглашение Степуна принять участие в новом объединительном движении эмигрантских групп: «Я уже увидел, что существуют некоторые сложности объединения и думаю, — говоря конфиденциально, — что в этой игре принимают участие определенные политические великие державы, заинтересованные в том, чтобы иметь перед собой будущую Россию как нечто расчлененное, чтоб тем самым иметь возможность более легкого осуществления своих политико-мировоззренческих устремлений. Особенно это относится к Украине, где католическая церковь всегда пыталась обрести почву»[49].

[49] Письмо Николая Сементовского-Курило от 27 декабря 1951 г.: Stepun papers. Оригинал письма написан по-немецки.

Сразу после основания в 1951 году «Комитета освобождения народов СССР», американской инициативы по объединению и инструментализации российских эмигрантских союзов в холодной войне, последний министр-председатель Временного правительства Александр Керенский перебрался, по поручению комитета, через Атлантику. В Мюнхене он встретился со Степуном, который в 1917 году, будучи шефом политического кабинета в военном министерстве Керенского, безуспешно пытался защищать молодую русскую демократию от врагов слева и справа. Конференция эмиграции в Штутгарте вызвала злобные комментарии западногерманской прессы, побудившие Степуна к публичному выступлению. В «Neue Zeitung» он протестовал против ругани на потерпевшего в 1917 году неудачу Керенского как на «труса», а также против «расистски-националистического» представления, то есть против утверждения, будто русская революция была сделана евреями[50].

Как стремившиеся к равенству федералисты, оба известных эмигранта вскоре дистанцировались от управлявшейся американцами эмигрантской политики, делавшей полную ставку на сепаратизм. Степун жаловался также на Ватикан, поддерживавший украинских католиков, политический эмигрантский центр которых «Организация украинских националистов» находился в Мюнхене. Через своего миланского коллегу он хотел попытаться перекрыть поддержку Святого престола спорному Степану Бандере и его соратникам[51]. Многократным приглашениям на «Конгресс свободы культуры», который при тайной финансовой поддержке ЦРУ организовал бывший троцкист, издатель журнала «Der Monat» Мельвин Ласки, он не последовал[52].

---

50 *F. Stepun*. Wer ist Alexander Feodorowitsch Kerenski? Der Demokrat und die Einigung der russischen Emigration // DIZ / Die Neue Zeitung, 25–26.8.1951.

51 Письмо А. Ф. Керенскому от 2 апреля 1952 г.: Kerenski papers, Harry Ransom Humanities Research Center, University of Texas, Austin.

52 Там же; выдержка из русского письма. См.: Stimme des Exils. S. 21.

В декабре 1952 года Керенский хотел узнать, что побудило Степуна отказаться от поста директора строящейся радиостанции. Речь шла о радиостанции «Свобода», начавшей вещание в 1953 году, — как голосе комитета эмиграции, который после смерти Сталина был переименован в «Американский комитет освобождения от большевизма», сокращенно: «Амкомосвоб». Степун ответил отрицательно, поскольку не мог представить себе осмысленный вклад эмигрантов в развитие Советского Союза[53]. Он не хотел становиться политиком, желая оставаться философом и фельетонистом. Ему, в конце концов, не нравилось брать в руки меч.

В другом отношении у активного ученого не было оснований противостоять руководящим линиям ведения психологической войны в холодной войне. Его вера в религиозные силы самоизлечения населения его родной страны, ставшей коммунистической, была искренней. Когда и благодаря чему он пришел к этому убеждению, покажет лишь систематическое изучение его сочинений и переписки. Важным для этого было сближение крещенного по протестантскому обряду Фридриха Степпуна с русской православной церковью, которая, как свидетельствуют его воспоминания, стала для него в условиях эмиграции конфессиональной родиной. К этому следует добавить личное общение, а с конца 1940-х годов все возрастающее влияние православного священника отца Иоанна, ставшего его важнейшим собеседником по религиозным вопросам и его духовником. Поэт и священник, в миру князь Дмитрий Шаховской, — в отличие от Степуна — приветствовал войну Гитлера с Советским Союзом. В начале 1950-х годов этот убежденный антикоммунист считал, в отличие от многих русских и немецких друзей-эмигрантов и немцев в стране, с которыми беседовал на эту тему мюнхенский ученый, новую войну с Москвой неизбежной. Находясь теперь в США

[53] Письмо А. Керенскому от 22 августа 1952 г.: Kerenski papers.

[Содержание]

в качестве епископа, потом архиепископа Сан-Францисского (и Южно-американского), Шаховской находился в контакте с Джорджем Кеннаном[54]. Поддерживал его он как политика, назначенного в 1952 году послом США в Москву, так и ученого и публициста, считавшего бессмысленными идеологически мотивированные войны и такую же эмигрантскую политику, в надежде на смену режима собственными религиозными силами.

Горячее желание мюнхенца оказывать в роли советника влияние на боннскую политику взаимоотношений с Россией, насколько это известно, не осуществилось. В то время как встреча с Людвигом Эрхардом в присутствии промышленника Ноймана запротоколирована документально, попытка Ноймана организовать для своего друга встречу с Конрадом Аденауэром, вероятно, не встретила взаимно теплого приема[55]. Поездка федерального канцлера в Москву в 1955 году была осуществлена без собеседований с Федором Степуном.

Вклад этого иностранного ученого в культуру молодой Федеративной республики состоял, вероятно, прежде всего в поддержке существовавшего в условиях холодной войны в немецкоязычном пространстве интереса к русской литературе, культуре и религии после краха мировоззренчески мотивированной войны Германии с целью уничтожения Советского Союза, в распространении его на современных авторов и мыслителей эмиграции и в научном углублении этого интереса. Это распространяется и на Швейцарию, где Федор Степун был известен своими книгами, журнальными статьями, докладами и выступлениями по радио, но не относится к Восточной Германии. В советской окку-

[54] *D. S. Foglesong.* P. 115, 274, Fn. 45.

[55] Фотография в архиве Степуна не датирована. Нойман советовал в письме к Аденауэру пересмотреть взгляд на Россию как на неазиатскую страну (письмо от 17 августа 1953 г.: Stepun papers). Такое письмо до сих пор не установлено и, вероятно, никогда не было написано.

пационной зоне, в ГДР, этот значительный интерпретатор русско-советской литературы и истории XX века не только не печатался, но и никогда не упоминался.

После смерти Сталина общий интерес к политике реформ Хрущева, поддержанный технологическими успехами второй мировой державы и заграничными турне советских деятелей искусства, создал благоприятный климат для компетентных и оригинальных статей по русским и русско-германским темам под рубрикой «Россия и Европа», которые мог предложить Федор Степун. На этом фоне возникла последняя книга писателя и ученого о русском символизме[56]. Этот труд, его подготовка и создание стали важнейшей задачей восьмого десятилетия жизни неизменно продуктивного автора и повсеместно выступавшего оратора. Вышедшая к 80-му дню рождения Степуна в 1964 году у Ганзера, эта книга стала вершиной его тесного сотрудничества с этим ныне ведущим немецким литературным издательством, рано распознавшим и на протяжении всей жизни поддерживавшим оригинальность и многосторонность Степуна.

С русской точки зрения, особое достижение Федора Степуна состоит в том, что он был одним из самых влиятельных авторов и мыслителей русской эмиграции. Выдающаяся его заслуга состояла в «распространении русской культуры в Германии», — гласит надпись на бронзовой табличке, которую русские соотечественники прикрепили к стене швабингского дома, в котором жил ученый по Айнмиллерштрассе 30, неподалеку от площади Мюнхенской свободы. Когда «и там, и сям» русская литература превозносится за защиту представления о единстве русскоязычной литературы в Советском Союзе и за границей, то в этом была часть и его заслуги[57]. Своими работами о предреволюци-

[56] *F. Stepun*. Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München, 1964.

[57] Эта оценка представлена в предисловии литературоведа В. А. Келдыша к основополагающему изданию переписки писателя Максима Горького

онном модернизме Серебряного века, о поэтах и мыслителях русского символизма и своими выступлениями за лауреатов литературной Нобелевской премии Ивана Бунина (1933) и Бориса Пастернака (1958) он несомненно укрепил сплоченность этой великой национальной литературы и ее самосознание. Представление же, согласно которому русская литература в отличие от всех иных разделенных литератур постоянно подчеркивала «примат культуры» над «приматом политики» и предпочитала «вечное» «актуальному», в его случае наталкивается на свои границы.

Спорными высказываниями на внутри- и внешнеполитические темы Федор Степун предлагал молодой Федеративной республике компетентные советы по решению «жгучих проблем современности». Его активность не ограничивалась провокационными докладами на конференциях и публицистическими выступлениями, но включала и поддержку новаторских негосударственных учреждений образования, как, например, вечерней народной школы и высшей школы дизайна в Ульме. Когда Эбергард Гауфф со студентами-единомышленниками пожелал открыть при Мюнхенском университете профессиональное кинематографическое образование, которое уже существовало во Франции и в ГДР, Степун помогал им осуществить это начинание. После выхода нового издания его книги о кино[58], которое упрочило его славу эксперта по театру и кино, он был с 1954 по 1956 год президентом-основателем недолговечного института кинематографии, предшественника высшей школы кино и телевидения в Мюнхене. В одном интервью философ попытался затем объяснить ба-

с Иваном Буниным из русских и иностранных архивов: С двух берегов. Русская литература XX века в России и за рубежом / Сост. Р. Дэвис, В. А. Келдыш. М., 2002.

[58] *F. Stepun*. Theater und Film. München, 1953. Эта переработанная и дополненная версия издания 1932 г. вышла в издательстве Карла Ганзера. Существует и ее перевод на испанский язык: El teatro y el cine. Madrid, 1960.

варским радиослушателям, почему недостаточно быть специалистом только в одной области:

> «(...) не трудно доказать и понять, что значительный специалист всегда является специалистом, стоящим над своей профессией; гегелевское положение «всякое углубление есть возвышение» имеет свое прекрасное оправдание и означает, что всякое только углубление обязательно является снижением»[59].

В своих выступлениях за социальное примирение и интеллектуальную многосторонность — как культурный деятель, равным образом укорененный в двух национальных традициях и средах, для взаимопонимания которых он сделал так много, как никто другой в этой стране, Федор Степун был также и образцовым, добрым европейцем.

Авторизов нный перевод с немецкого
Вл димир Янцен

[59] «Интервью с проф. Степуном» от 19 марта 1958 г. для передачи «Радио о кино». Копия в архиве радио- и телестудии г. Мюнхена.

[Содержание]

Леонид Галич

[Рец.:] Н. О. Лосский. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906[1]

Книга Лосского первоначально печаталась в *Вопрос х Философии и Психологии* и тогда носила заглавие: «Обоснование мистического эмипиризма». Автор хорошо сделал, что изменил это двусмысленное заглавие. Мистицизм — термин не только неопределённый (достаточно и этой причины, чтобы стараться избегать его в философии), но и захватанный недобросовестными руками и потому вдвойне подозрительный, как показатель неотчётливости мышления и обличитель недобросовестности его. Искренним, серьёзным мыслителям давно пора уговориться между собой сделать свой язык целомудренным, подарить словесные побрякушки, которые внутри пусты, салонным дилетантам и болтунам, выступающим на декадентских журфиксах. Лосский — человек искренний, и добросовестность его, как мыслителя, несомненно стоит вне подозрений. Объявив себя восстановителем мистицизма, он добился бы дешёвых рукоплесканий со стороны толпы жалких

[1] Русская Мысль. М., 1907. Кн. III. III отд. С. 55–60. Републикация *М. А. Колеров* .

риторов, желающих казаться философами. Хорошо, что он не пожелал этой славы.

В книге Лосского есть элемент личного творчества, но она не стоит особняком в новейшей философской литературе. Она связана с обширным течением, стремящимся к преодолению критицизма. По-видимому, на наших глазах в философии подготовляется революция, и ещё одна из предпосылок познания, до сих пор не возбуждавшая подозрений и наивно принимавшаяся на веру, будет сложена в архив мысли. Первоначально человеческий ум весь опутан подобными предпосылками. Они — фундамент наших опытных знаний, те исходные научные истины, в которые мы бессознательно веруем так твёрдо и слепо, что даже не задаём себе вопроса, на чём основана такая уверенность. Но тем и разнится гносеология от эмпирики, что её обет — de omnibus dubitandum и её вечная, последняя цель — добраться до исходного знания, абсолютно ограждённого от сомнений. Вся история развития философии, если брать её с гносеологической стороны, есть история единственного вопроса: что нам известно достоверно и несомненно?

Критицизм есть та ступень этой лестницы, когда вера в объективное бытие заменена верой в субъективную деятельность, т.е. в то, что существует нечто активное, какой-то механизм или деятель, вырабатывающий по своим законам познание. Предпосылка критицизма такая, что наши мысли — *результ т деятельности*, продукт работы познавательного механизма. Кант видит этот механизм в нашем разуме, Шопенгауэр говорит прямо о мозге. Как в том, так и в другом случае вера в познавательный аппарат не основана на непосредственной очевидности, и скептицизму позволительно утверждать, что хотя в существовании наших мыслей в тот момент, когда они находятся перед нами, нет никакой возможности усомниться, но процесс выработки этих мыслей каким-то познавательным аппаратом — называть ли его разумом или мозгом — есть не факт, а недоказанная гипотеза. Между тем на этой гипотезе покоится

всё здание критицизма и особенно его уверенность в том, что наши знания насквозь относительны, потому что созданы нашим разумом и неизбежно отражают его природу. Новейшие течения в философии хотят преодолеть критицизм, обнаружив, что и он догматичен, ибо выстроен на недоказанной предпосылке — на *гипотезе* о познавательном аппарате и его творческой деятельности. Область очевидного суживается: теперь уже последняя достоверность прилагается не к существованию предметов (как делают наивные реалисты) и не к существованию познавательной деятельности (как поступали позитивисты и критицисты), а исключительно к существованию тех «данных» — ощущений, чувств, мыслей — какие нами *непосредственно пережив ются*. В этой новой, углублённой гносеологии и вопрос об относительности познания должен быть внимательно пересмотрен. Для Канта эта относительность — аксиома, потому что всякое знание было для него субъективным, обусловленным природой ума. Но вот оказывается, что с точки зрения гносеологии не ум первее сознания, а познание первее ума, потому что и существование ума — не факт, а недоказанная гипотеза. Нам сначала предстоит разобрать, каковы критерии истинности, а потом уже с точки зрения этих критериев оценивать природу ума.

Анализ догматической предпосылки, служащей фундаментом критицизму, произведён Лосским блестяще. В России это первая и единственная попытка (если не считать статьи пишущего эти строки в декабрьском нумере *Вопросов Философии и Психологии* от 1904 года). Превосходен исторический очерк о предпосылках докантовской философии, рисующий старинную тему (о споре рационализма и эмпиризма) в новой, оригинальной перспективе. Здесь особенно хотелось бы подчеркнуть, что в редкой философской работе можно встретить такое изложение, как у Лосского. Две первые главы его книги написаны так ясно и плавно, что их можно было бы назвать «популярными», если бы от популярных писаний их не отличала глубина мысли и полная серьёзность её.

[Содержание]

В главе третьей Лосский уже подходит к тому, что составляет сущность его учения, в отличие не только от критицизма, но и от новых монистических направлений (напр., имманентной философии). Лосский не ограничивается тем, что отрицает относительность знания. Он делает ещё шаг дальше: говорит, что всякое знание непосредственно содержит в себе свой объект, так что в наших «субъективных» переживаниях нам даны и самые вещи: «мы вовсе не думаем, будто, когда мы воспринимаем шар, мы имеем в сознании представление о шаре, а вне *я* находится действительный шар или какое-то нечто, которое своим действием вызвало представление о шаре; мы полагаем, что шар, составляющий содержание нашего восприятия, и есть именно часть мира *не-я*» (стр. 81).

Границу между субъективным и объективным Лосский видит не в противоположности между вещью и состоянием сознания, а в различии двух классов переживаний — объективных, как бы навязанных извне, сопряжённых с сознанием «данности их субъекту», и субъективных, отмеченных чувствованием «принадлежности мне».

Нетрудно заметить, что такие различия между переживаниями в самом деле существуют. Если перед нами находится высокая белая стена, резко выделяющаяся на фоне голубого неба, и если, смотря на неё, «мы станем припоминать, на какой выставке была картина из итальянской жизни, воспроизводящая этот контраст между небом и стенами домов, то несомненно *усилия припомин ния* окрашены совершенно иным чувствованием, чем стена; стена переживается, как что-то чуждое мне, навязанное мне извне, а усилия припоминания живо окрашены чувствованием близости ко мне; без всякий теорий, без всякого изучения этих процессов, руководясь непосредственною отметкою, лежащею на них, мы считаем одно переживание «моим», а другое относим к чуждому миру *не-я*, и наверное ещё ни одному человеку не приходило в голову, что белая стена входит в состав его *я*, а усилия припоминания принадлежат голубому

небу»[2]... «Таким образом, знание о внешнем мире, *что к с ется близости к объекту* (курсив мой. — *Л. Г.*), ничем не отличается от знания о внутреннем мире. Процесс в *я* («мой» процесс, напр. усилие припоминания) не просто совершается, а становится познанным событием, если я обращу на него внимание и путём сравнения выделю его из других переживаний; точно так же и процесс *вне я* («данный» мне процесс; напр. стремительное течение воды в ручье) не просто совершается, а становится познанным событием, если я отличу его от других событий. Иными словами, *мир не-я позн ётся т к же непосредственно, к к и мир я*. Разница только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания, и процесс сравнивания его находятся в сфере *я*, а при познании внешнего мира объект находится *вне я*, а сравнивание его происходит в *я*; значит в процессе познания внешнего мира объект *тр нсцендентен в отношении к позн ющему я*, но несмотря на это он остаётся *имм нентным с мому процессу зн ния*: следовательно, знание о внешнем мире есть *процесс*, одною своею стороною разыгрывающийся в мире *не-я* (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире *я* (сравнивание)»[3].

Здесь Лосский стоит на почве, подготовленной руками психологистов, особенно же Липпса[4] и Джэмса. У Липпса, в его маленькой «Логике», уже проводится разделение переживаний на «зависимые от субъективного произвола» и «насильственно навязываемые извне», и на этой непосредственной противоположности конструируются субъект и объект, мир внутренний и мир внешний; Джэмс же убеждён в том, что в нашем непосредственном опыте содержатся не только свойства предметов, но и вся сумма их взаимных соотноше-

[2] «Обоснование интуитивизма». Стр. 74.

[3] Там же. Стр. 82.

[4] См.: *Н. О. Лосский* Липпс и Геффдинг. Две рецензии из журнала «Книга» (1906–1907) // Исследования по истории русской мысли. 8. Ежегодник за 2006/2007 год. М., 2009. — *М. К.*

[Содержание]

ний (взаимодействия, причинные связи, изменения, последовательность и т. д.), т. е. не одни только качества, а качества, объединённые в вещи, — так что мы не *конструируем* внешний мир, а непосредственно *пережив ем* его. Лосский несколько изменил аргументацию (да и то больше с формальной стороны), заменил чувство «зависимости от *я*» и «чувство независимости от *я*» чувствованиями «данности мне» и «принадлежности мне», но шёл в общем по пути Липпса и пришёл к выводам Джэмса, признав *вещи* — непосредственно данными, имманентными наличным переживаниям («внешний мир трансцендентен познающему *я*, но имманентен самому процессу знания»). «Такое учение о знании, — поясняет он полученный результат, — конечно, требует, чтобы мы освободились от старого представления об абсолютной субстанциальности *я* и допустили совершенную объединённость *я* и *не-я* (подобную той объединённости, какая существует между различными душевными процессами в самом *я*), благодаря которой жизнь внешнего мира дана познающему *я* так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни. Для краткости в дальнейшем изложении мы будем называть это непосредственное сознавание внешнего мира термином *интуиция*, а также термином *мистическое восприятие*... Это название оправдывается прежде всего следующим соображением. Философский мистицизм, имевший до сих пор обыкновенно религиозную окраску, всегда характеризуется учением о том, что Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимою пропастью, что возможны по крайней мере минуты полного слияния человеческого существа с Богом, минуты экстаза, когда человек чувствует и переживает Бога так же непосредственно, как своё *я*. Наша теория знания заключает в себе родственную этому учению мысль, именно утверждение, что мир *не-я* (весь мир *не-я*, включая и Бога, если он есть) познаётся так же непосредственно, как мир *я*»[5].

[5] «Обоснование интуитивизма». Стр. 82—99—100.

Лосский хочет освободить свою философию от всяких догматических предпосылок. Он поэтому отбрасывает *гипотезу*, по которой все объекты нашего знания суть результат деятельности субъекта или воздействия на него внешних сил, и исходит из наличных переживаний. Но ведь наличные переживания — не предметы. Несомненен догматизм тех, кто подходит к непосредственно данному с заранее сложившимся убеждением, что это данное есть результат чьей-то деятельности или создано чьим-то воздействием на субъект. Но догматична и уверенность в том, что представления о внешней реальности, какие мы находим в себе, всецело совпадают с этой реальностью.

Не сомневаясь в существовании переживаний, отмеченных особым сознанием «независимости от субъективного произвола», мы утверждаем, что не в этом сознании состоит сущность предметности. Переживание, независимое от воли, далеко ещё не есть вещь. Дерево не потому вещь, что его образ мне принудительно навязывается, — галлюцинация, иллюзия или рисунок обладали бы такою же «объективностью»: но когда я отвернусь в сторону, уйду или закрою глаза, когда образ, виденный мною, перестанет существовать в моём опыте, я всё же буду продолжать верить, что само-то дерево существует, что стоит мне вернуться к нему, открыть глаза или повернуть голову — и я снова его увижу и узнаю. Эта вера в независимое существование — *нез висимое не от субъективного произвол , от отдельного н личного впеч тления* — и составляет сущность предметности или, вернее, сознания предметности. Независимость *от субъективного произвол* есть — как справедливо указывает Липпс — простое данное непосредственного сознания (Лосский говорит здесь о чувствовании). Но независимость *от субъективного впеч тления* — т. е. от наличного опыта — никоим образом не может быть данной: её можно только *мыслить* и *постулиров ть*, но отнюдь не фактически *пережив ть*. Нельзя же переживать то, что, по самому своему определению, не может быть дано в настоящем, а только за чертою его.

[Содержание]

«Интуитивизм» Н. О. Лосского, утверждающий (отчасти вслед за Джэмсом), что предметы и их отношения даны нам в непосредственном опыте, и в доказательство ссылающийся на то, что в этом непосредственном опыте есть субъективные и *объективные* данные — смешивает *объективность* переживаний с *предметностью* реальных вещей, — т. е. два вида независимости от субъекта, коренным образом разнящиеся друг от друга. Таким образом вопрос о предметности — о нашем праве постулировать существование вещей — собственно говоря не решается, а обходится. В этом, впрочем, повинен не один Лосский: вся новейшая монистическая философия не углубляется в проблему предметности, как в своё время углублялся в неё Кант. Попытка Шуппе в его «Гносеологической Логике» осталась единичной и обособленной. Остальные либо ограничиваются тем, что, как Джэмс, стирают всякую разницу между представлением об отсутствующем субъекте и непосредственным переживанием его, либо же, как Липпс, признают, что суждения о вещной реальности всегда основаны на «примышлении» и постулировании, но старательно обходят вопрос, чем оправдывается такое постулирование и что даёт нам логическое право на него. Лосский поступает, как Джэмс: для него существование вещей представляется не проблематическим постулатом, а таким же непосредственным фактом, как переживание любого качества.

Собственно вопрос о предметности — т. е. о нашем праве постулировать существование вещей — есть только частный случай другого, более общего вопроса — о нашем праве вообще утверждать существование чего бы то ни было, что не дано нам в непосредственном опыте настоящего наличного момента. В наличном сомневаться нельзя: здесь корень и оплот достоверности. Но уже в том, что есть прошлое и будущее, что за чертою непосредственно данного вообще что-либо существует, — сомневаться не только можно, но и, с гносеологической точки зрения, безусловно должно.

[Содержание]

Не преодолев этого основного сомнения — преодолев, конечно, не замазыванием, а логическим его устранением — нельзя подвинуть гносеологию ни на шаг..

Книгу Лосского я признаю очень ценной, поскольку она ясно и убедительно доказывает, что критические и позитивистические утверждения о неизбежной относительности знания основаны на догматической предпосылке и потому могут быть приравнены к предрассудку. Очень ценна и логическая часть книги, посвящённая проблеме абстракции и синтезирующая номинализм с реализмом. Что же касается самой теории интуитивизма, то я думаю, что в ней есть крупный пробел — обход проблемы предметности — и что поэтому, хотя её онтологические выводы могут оказаться справедливыми, сама она, по своей гносеологической конструкции, едва ли может быть признана состоятельной.

Н. О. Лосский. Письма к Фрицу Либу (1928–1936)

Публикация Владимира Янцена[1]

1

[Aa 687, 1]
16.VIII.28.

Sehr geehrter, lieber Herr Doktor,

es ist merkwürdig, dass wir in einer und derselben Zeit Schritte gemacht haben, um einander näher kennen zu lernen. Ich danke Ihnen sehr für Ihre liebenswürdige Sorge, mir und meinem Freunde Herrn Prof. Metalnikoff das Durchreisevisum zu verschaffen.

[1] Настоящая публикация входит в план начатой мной в настоящих Ежегодниках «Исследований по истории русской мысли» более 10 лет назад серии издания рукописей и писем русских мыслителей из архива швейцарского протестантского богослова Фрица Либа (Fritz Lieb, 1892–1970), специалиста по истории немецкой мистики и русской религиозной философии. Поэтому не удивительно, что именно этим темам посвящено большинство публикуемых писем Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965). Их автографы хранятся в личном архиве Ф. Либа при отделе рукописей и редких книг Базельской университетской библиотеки под общим шифром «F. Lieb. Nachl. 043», к которо-

[Содержание]

Es ist mir nicht leicht, meine Gedanken in deutscher Sprache schriftlich auszudrücken. Ich hoffe bald (am 12. oder 13. Septem-

---

му при цитировании и публикации добавляется идентификационный номер соответствующего документа. Например, первое из публикуемых здесь писем имеет шифр «F. Lieb. Nachl. 043, Aa 687, 1». К последующим добавляется лишь их конкретный порядковый номер: Aa 687, 2, Aa 687, 3 и т.д. Публикация осуществляется с любезного разрешения семьи Ф. Либа и хранителей его личного архива. Более подробную информацию о Ф. Либе, его архиве, русских корреспондентах и книжном собрании см.: *В. Янцен.* Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002 [5] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 227–255; *Н. А. Бердяев.* Письма к Фрицу Либу (1926–1948). Приложения: Письма Лидии Бердяевой и Евгении Рапп к Ф. Либу. Письма к Бердяеву. Ф. Либ и Р. Либ о смерти Бердяева: письмо к Е. Ю. Рапп / Перевод, комментарий и примечания В. Янцена // Там же. С. 255–369; *С. Н. Булг ков.* Письма к Фрицу Либу (1929–1938) / Перевод, комментарий и примечания В. Янцена // Там же. С. 370–431; *С. Л. Фр нк.* Письма к Фрицу Либу (1928–1938) / Перевод, комментарий и примечания В. Янцена // Там же. С. 342–518; *Л. И. Шестов.* Письма к Фрицу Либу (1928–1935) / Перевод, комментарий и примечания В. Янцена // Там же. С. 519–563; *Н. А. Бердяев.* Fritz Lieb. Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus / Публикация В. Янцена // Там же. С. 710–718; *Х. К нияр.* Фриц Либ и его русско-славянская библиотека // Там же. С. 689–701; *Е. Кудрявцев , В. Янцен.* Рукописи и письма русской эмиграции в базельском архиве Фрица Либа // «Мой знак пред жизнью — вереск гор...»: Русская эмиграция в архивах Швейцарии / Сост. Е. Кудрявцева. М., 2003. С. 121–326 (письма Н. О. Лосского к Ф. Либу в этом издании не публиковались даже выборочно, но были упомянуты в описи русских материалов архива); *В. Янцен.* Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: «Orient und Occident» (1929–1934), Neue Folge (1936) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 611–640; *В. Янцен.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954). Приложения: *Г. В. Флоровский.* Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929); Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954); К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад. Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 475–596.

ber) Ihnen mündlich auseinanderzulegen, warum ich die West-Europäer, die für das russische Geistesleben sich interessieren, hoch schätze.

Mit bestem Grusse
Ihr sehr ergebener
N. Lossky.

Meine Adresse bis 3. Sept [ember]:
Villa Providence, route de Vaux,
Pontaillac près Royan.
Charente Inférieure. France.
Seit 3. Sept [ember]:
16. av. V. Hugo, Vanves, Seine
(chez Mr. S. Metalnikoff). France.

Перевод

16.VIII.28.

Многоуважаемый, дорогой господин доктор,

Странно, что в одно и то же время мы предприняли шаги познакомиться друг с другом ближе. Очень благодарен Вам за Вашу любезную заботу по обеспечению меня и моего друга, господина проф. Метальникова[2], транзитной визой.

Мне нелегко выражать мои мысли письменно на немецком языке. Вскоре (12-го или 13-го сентября[3]) надеюсь уст-

---

[2] Сергей Иванович Метальников (1870–1946) — зоолог, иммунолог, ученик Отто Бючли и И. И. Мечникова, профессор зоологии Бестужевских высших женских курсов, позднее сотрудник Института Пастера в Париже, со студенческой скамьи друживший с Н. О. Лосским и принимавший деятельное участие в работе различных философских обществ.

[3] В книге гостей семейства Либов сохранилась следующая краткая запись: «Auf der Durchreise von Paris nach Belgrad 13. Sept[ember 1928] Prof. N. Losskij u. Metal'nikow» [«Проездом из Парижа в Белград 13-го сент[ября 1928 г.] проф. Н. Лосский и Метальников»]. Цит. по копии гостевой книги Либов, хранящейся в собрании В. Янцена в г. Галле (на Заале).

но изложить Вам причину, в силу которой я столь высоко ценю западноевропейцев, интересующихся русской духовной жизнью.

С наилучшим приветом
Весьма преданный Вам
Н. Лосский.

Мой адрес до 3-го сент[ября]:
Villa Providence, route de Vaux,
Pontaillac près Royan[4].
Charente Inférieure. France.
После 3-го сент[ября]:
16. av. V. Hugo, Vanves, Seine
(chez Mr. S. Metalnikoff). France.

[4] Вот как описывает сам Лосский это пребывание во Франции: «В 1928 г. было решено, что вся наша семья проведет лето во Франции. Наш Владимир искал для нас помещение в Pontaillac. Получив письмо с предложением квартиры в вилле Providence [провидение, добрый гений (*фр*.). — *В. Я.*], владелица которой имела фамилию Surdieu [игра слов: их раздельное прочтение sur dieu означает в переводе с французского — «на Боге», совместное, в виде фамилии этой женщины, может быть прочитано как: «Набожная». — *В. Я.*], Владимир нанял помещение, прельщенный этими именами, и в самом деле оно оказалось во всех отношениях превосходным. Поездка наша во Францию была предпринята главным образом потому, что летом должна была состояться свадьба нашего Владимира. (...) После свадьбы молодые совершили поездку по Италии и после нее присоединились к нам в Pontaillac'е. В этом купальном месте собрались на лето многие видные деятели евразийства того времени — П. П. Сувчинский, Н. Н. Алексеев, В. Э. Сеземан, С. Эфрон (муж писательницы Цветаевой), Карсавин. Общение с Львом Платоновичем на пляже сопутствовалось у нас, как всегда, оживленными спорами по основным религиозно-философским вопросам» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания. Жизнь и философский путь. Slavische Propyläen. Texte in Neu- und Nachdrucken. Herausgegeben von Dmitrij Tschiżewskij. Bd. 43. München: Wilhelm Fink Verlag 1968. С. 245–246).

2

(открытка)

[Aa 687, 2]

N. Lossky
16. av. V. Hugo
Vanves, Seine

Herrn Privatdozent
Dr. F. Lieb
Grenzacherstr., 120
Bâle.
Suisse.

10.IX.28.

Sehr geehrter, lieber Herr Kollege, Prof. Metalnikoff und ich werden nach Basel am Donnerstag 13. Sept [ember] um 14.02 kommen.

Mit besten Grüssen
Ihr ganz ergebener
N. Lossky.

Перевод

10.IX.28.

Многоуважаемый, дорогой господин коллега, проф. Метальников и я приедем в Базель в четверг, 13-го сент[ября] в 14.02.

С наилучшими приветами
Совершенно преданный Вам
Н. Лосский.

3

[Aa 687, 3]

1.X.28.

Sehr geehrter, lieber Herr Kollege!

«Теория познания славянофилов» von Prof. E. Radlov ist in Журнал Министерства Народного Просвещения, 1916 г. январь, gedruckt [worden].

Ich sende Ihnen die Abdrücke der Artikel von G. Florovsky, die ich Ihnen zu geben vergessen habe.

Mit grösstem Vergnügen erinnere ich mich [an] den Tag unserer Bekanntschaft in Basel.

Mein herzlicher Gruss Ihrer Frau Gemahlin und Ihren lieben Kindern.

Ihr ganz ergebener
N. Lossky.
Meine Adresse:
Николай Онуфриевич Лосский.
Јакшићева ул. 2. Руска Библиотека
Belgrade. Yougoslavie.

Перевод

1.X.28.

Многоуважаемый, дорогой господин коллега!

«Теория познания славянофилов» проф. Э. Радлова была напечатана в Журнале Министерства Народного Просвещения, 1916 г. январь[5].

Посылаю Вам оттиски статей Г. Флоровского, которые я забыл отдать Вам[6].

---

5 Примечательно, что в своей «Истории русской философии» Лосский по поводу той же статьи Э. Радлова отсылает к февральской книге 1916 г. того же журнала. — См.: *Н. О. Лосский.* История русской философии. М., 1991. С. 470, примеч. 1.

6 О сохранности ответных писем Ф. Либа к Н. О. Лосскому информации нет. Но есть письмо Ф. Либа от 4 октября 1928 г. к Г. В. Флоровскому, в котором Либ упоминает факт получения его изданий (перевод с немецкого): «Многоуважаемый, дорогой господин профессор! Сегодня утром я неожиданно получил от господина проф. Лосского посылку из Белграда со всеми Вашими богословскими статьями и книжкой Аффгаузера. Мне хотелось бы сердечно поблагодарить Вас за эту любезность. Этой посылкой Вы доставили мне большую радость. Только Вам придется проявить ко мне некоторую снисходительность. Мне еще потребуется очень много времени для чтения русских сочинений. Ваши работы особенно ценны для меня, поскольку они покоятся на основательном изучении патристики. Но и сам я все более прихожу к тому,

С величайшим удовольствием вспоминаю о дне нашего знакомства в Базеле.

Мой сердечный привет Вашей госпоже супруге и Вашим милым детям.

Совершенно преданный Вам

Н. Лосский.

Мой адрес:

Николай Онуфриевич Лосский.

Јакшићева ул. 2. Руска Библиотека

Belgrade. Yougoslavie[7].

4

(открытка)

[Aa 687, 4]

Herrn

Lic. F. Lieb

Grenzacherstr., 120.

Basel.

Schweiz

22. I. 29.

чтобы относиться к отцам церкви не менее серьезно, чем к нашим реформаторам, которые, по моему мнению, без них, т. е. прежде всего без древнецерковной тринитарной и христологической догмы, полностью повисают в воздухе». См.: Lieb, Fritz (4.10.1928) to Florovsky; Georges Florovsky Papers, Box 26 Folder 70; Manuscripts Division, Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

7 О своем пребывании в Югославии Н. О. Лосский пишет: «Из Франции семья наша вернулась в Прагу, а я поехал через Швейцарию в Белград, где состоялся Съезд русских зарубежных ученых. После Съезда я оставался в Белграде, по приглашению Русского Научного Института, еще четыре месяца, чтобы прочитать курс о чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции. (...) Большое оживление в культурную жизнь вносил в Белграде Петр Бернгардович Струве разносторонностью своих взглядов и интересов. Пользуясь какими-то юбилеями, он побудил меня прочитать доклад о философии Б. Н. Чичерина и немецкого философа А. Ланге, автора „Истории материализма“» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания. С. 246).

Дорогой Федор Иванович,

очень благодарю Вас за милое письмо и любезное приглашение. Радуюсь тому, что, даст Бог, скоро увижу Вас[8].

Прошу Вас передать привет Вашей супруге и Константину Струве[9].

Душевно преданный Вам

Н. Лосский

5

[Aa 687, 5]

Terronská ul., 6.
Bubeneč Praha,

28.III.29.

Христос Воскресе!

Дорогой Федор Иванович.

Поздравляю Вас с Светлым Праздником и желаю Вам и Вашей семье хорошо провести его.

Очень благодарю Вас за любезно присланную статью Вашу «Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie»[10]. С интересом примусь за чтение ее.

[8] В альбоме семейства Либов имеется еще одна относящаяся к этому времени запись Н. О. Лосского: «Благодарю Феодора Ивановича за любовь к России и русской духовной жизни. Н. Лосский. 9. II.29». Отмечена эта поездка и в его воспоминаниях: «В феврале 1928 г. я совершил поездку в Швейцарию, где прочитал доклады в Базеле, Цюрихе, Берне и Женеве. (...) В Базеле приятно было общение с Эльзою Эдуардовною Малер. Учась в Петербургском университете, она начала специализироваться по классической филологии, а после революции стала в Базеле профессором русской культуры. Вместе с нею и с доктором F. Lieb'ом, протестантским богословом, мы пошли в окрестностях Базеля в Dornach посмотреть Goetheanum антропософов. Нас встретила там бывшая жена Андрея Белого, урожденная Ася Тургенева» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания. С. 246–247).

[9] Константин Петрович Струве (1900–1948) — сын П. Б. Струве, выпускник Богословского института в Париже, принявший монашество под именем Савва и часто гостивший у Ф. Либа.

[10] *F. Lieb*. Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1929. Небольшая

Ваши книги о Сведенборге[11] я послал на днях в пакете на имя Эльзы Эдуардовны[12]. Я Вам очень признателен за них. Книга Lamm'a[13] чрезвычайно содержательна. Я думаю, он прав, что видения Сведенборга чаще всего были псевдогаллюцинациями, т. е. чем-то средним между восприятием и представлением. Я прочитал на днях такую книгу Delacroix «Etudes d'histoire et des psychologie de mysticisme»[14]. Из нее видно, что такой же характер имели большею частью и видения Св. Терезы, Mme Guyon, Сузо[15]. Впервые этот вид галлюцинаций был описан русским психиатром Кандинским[16], который сам переживал их. Я постараюсь теперь

брошюра Ф. Либа, посвященная рецепции западноевропейской духовной жизни русской религиозной философией.

[11] Имеются в виду книги о Сведенборге из личной библиотеки Ф. Либа, а не собственные труды последнего. Эмануэль Сведенборг (Emanuel Swedenborg, урожд. Emanuel Swedberg; 1688–1772) — шведский естествоиспытатель, натурфилософ и мистик.

[12] Эльза Эдуардовна Малер (1882–1970) — лектор, позднее профессор славянской филологии Базельского университета. Уроженка Москвы, покинувшая Россию в 1920 г., Э. Малер на всю жизнь сохранила духовную связь с родиной и с множеством земляков, среди которых были: М. Цветаева (значительная часть архива которой осталась у Э. Малер и в 1939 г. была передана в библиотеку Базельского университета), С. Л. Франк, Л. И. Шестов, Н. О. Лосский и другие. Ф. Либ изучал русский язык под руководством Э. Малер.

[13] *M. Lamm*. Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisterseher. Aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1922.

[14] *H. Delacroix*. Études d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris: F. Alcan, 1908.

[15] Св. Тереза Авильская (Teresa Sánchez Sepeda de Ávila-y-Aumada; 1515–1582), Мадам Гюйон (Guyon, Madame; 1648–1717), Генрих Сузо (Heinrich Seuse; 1292/95–1366) — западноевропейские мистики.

[16] Виктор Хрисанфович Кандинский (1843–1889) — русский психиатр, двоюродный брат художника Василия Васильевича Кандинского, страдавший психическим заболеванием и описавший его в процессе самонаблюдений в книге, изданной после его самоубийства женой: см. примеч. 17.

достать его книгу по-русски[17] (она существует также в немецком переводе[18]), чтобы яснее представить себе сущность этих галлюцинаций.

Недавно какие-то незнакомые мне почитатели мои прислали из Харбина замечательную брошюру «Смертобожничество»[19]. В предисловии сказано, что в С. С. С. Р. она распространена в рукописи (анонимно, конечно). Под смертобожничеством подразумевается в ней скрытая ересь, часто будто бы встречающаяся в христианстве, состоящая в преклонении перед смертью, как непреодолимою силою. Между прочим, иконоборчество автор ставит в связь с этою ересью. Думаю, что автор — последователь Н. Ф. Федорова[20].

Прошу Вас передать от меня привет Вашей супруге, сыну Вашему Теофрастхен и Рютли[21].

Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

6

[Aa 687, 6]
14.IV.29.

Дорогой Федор Иванович,

---

[17] *В. Х. К ндинский.* О псевдогаллюцинациях, критико-клинический этюд. М., 1890.

[18] *V. H. Kandinsky.* Kritische und klinische Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäuschungen. Erste und zweite Studie. Berlin: Friedländer und Sohn, 1885.

[19] Речь идет об анонимно изданной последователями учения Н. Ф. Федорова в Харбине брошюре «Смертобожничество» (1926). Ее авторами были Николай Александрович Сетницкий (1888–1937) и Александр Константинович Горский (1886–1943).

[20] Николай Федорович Федоров (1829–1903) — религиозный мыслитель, автор «Философии общего дела», родоначальник русского космизма.

[21] Здесь автор письма использует немецкие ласкательные формы обращения (Theophrastchen и Rütli) к детям Фрица Либа и Рут Либ — Теофрасту и Рут.

[Содержание]

очень благодарю Вас за «Franz Baaders Jugendgeschichte»[22]. Сейчас же примусь за чтение этой книги Вашей, потом прочитаю Baumgardt'a[23] и тогда начну читать самого Баадера[24]. С удовольствием прочитал Вашу брошюру «Das westeuropäische Geistesleben im Urteil russischer Religionsphilosophie»[25].

К сожалению, не знаю, у кого есть «Тихие думы» Булгакова[26], и кто мог бы продать эту книгу. Постараюсь навести справки.

За предложение сотрудничества в «Orient und Occident»[27] заранее благодарю Вас. Что касается статьи «Буддизм и хри-

---

[22] *F. Lieb*. Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers. München: Chr. Kaiser, 1926. Книга является переработкой докторской диссертации Ф. Либа.

[23] *D. Baumgardt*. Franz von Baader und die philosophische Romantik. Halle: Niemeyer Verlag. 1927.

[24] Франц Ксавер фон Баадер (1765–1841) — религиозный философ-католик, мистик, естествоиспытатель, врач, предшественник немецкого романтизма, один из родоначальников экуменического движения, веривший в особую миссию России и православия и с конца 1817 по 1823 г. состоявший «литературным корреспондентом» на службе в Российском министерстве просвещения и исповеданий. В 1822 г. предпринял не увенчавшуюся успехом поездку в Петербург в сопровождении ученика Гегеля барона фон Юкскюля (остановлен по указанию Александра I в Ревеле с запретом въезда в Россию). Был лично знаком с русским дипломатом, поэтом, переводчиком и публицистом князем Э. П. Мещерским (1808–1844), с общественным деятелем и литератором Александром Ивановичем Тургеневым (1784–1845) и писателем, критиком и историком литературы С. П. Шевыревым (1806–1864). См. о нем статью: *Чижевский Дм*. Баадер и Россия // Новый журнал. 1953. № 35. С. 301–310. Фриц Либ был специалистом по мистике и творчеству Ф. К. фон Баадера, последнему были посвящены обе его диссертации: «Баадер и Кант» (1923) и «Раннее развитие Франца Баадера» (1926).

[25] См. примеч. 10.

[26] *С. Булг ков*. Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М., 1918. Это издание ныне имеется в библиотеке Базельского университета.

[27] «Восток и Запад» (*нем.*) — религиозно-философский журнал, издававшийся Ф. Либом, П. Шютцем и Н. А. Бердяевым с 1929 по 1934 г. в лейпцигском издательстве И. К. Хинрикса, а в 1936 г., в новой серии, в бернском издательстве Готхельф. См. роспись всех выпусков журнала:

стианство»[28] у меня есть некоторые сомнения. Эта статья не есть вполне оригинальная моя работа. В значительной степени, она представляет собою передачу сущности книги В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством»[29]. Я мог бы решиться напечатать ее в виде брошюры (с указанием, что она основана на книге Кожевникова) величиною в два листа. Но выступить с нею в журнале вряд ли хорошо; во всяком случае пришлось бы сильно сократить ее. Не лучше ли использовать для журнала мою статью «О природе сатанинской (по Достоевскому)»[30]; в ней много эффектных мест.

Прошу Вас передать привет Вашей супруге.

Сердечно преданный Вам

Н. Лосский.

С 1 мая мой адрес:

Zbraslav u Prahy, 76.

Tschechoslowakei.

В. Янцен. Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: «Orient und Occident» (1929–1934), Neue Folge (1936) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 [6] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2004. С. 611–640. Н. О. Лосский сотрудником журнала не был.

28 Очевидно, Ф. Либ предложил Лосскому напечатать его обзорную статью о буддизме и христианстве в новом религиозно-философском журнале «Orient und Occident». Но Лосский, по указанным в письме причинам, отказался. Статья была напечатана только в конце 1950-х гг.: *Н. Лосский*. Буддизм и христианство // Грани. Октябрь—декабрь 1959. № 44. С. 186–206.

29 *В. А. Кожевников*. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I: Священные книги буддизма: происхождение, состав и характерные черты их. Жизнь и легенда Будды. Т. II: Жизнь и легенда Будды. Община учеников Будды, сангха. Пг., 1916. Владимир Александрович Кожевников (1852–1917) — русский историк религий, компаративист, последователь учения Н. Ф. Федорова и издатель его наследия.

30 *Н. Лосский*. О природе сатанинской (по Достоевскому) // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Т. I. СПб., 1922. С. 65–92.

7

(открытка)

[Aa 687, 7]
Herrn
Dr. F. Lieb.
Grenzacherstr., 120.
Basel.
Schweiz
8.XI.29.

Дорогой Федор Иванович,

моя жена и я сердечно поздравляем Вас и Вашу супругу с рождением дочери[31], а милых Теофраста и Руфь — с сестрицею. Шлем всей Вашей семье пожелание всего доброго.

Душевно преданный Вам
Н. Лосский.
Praha, Bubeneč.
Bučkova ul., 27

8

[Aa 687, 8]

Praha. Bubeneč.
Bučkova ul., 27

18.II.30.

Дорогой Федор Иванович,

посылаю Вам проспект журнала The Aryan Path[32] и письмо, с которым они обратились ко мне. В проспекте они говорят, что их журнал «is not connectedwith any Theosophical Society»[33]. Наталия Александровна Деддингтон[34] писала

---

31 Вторая дочь Фрица Либа и Рут Либ Урсула-Луиза родилась 5 ноября 1929 г. в Базеле.

32 «Арийский путь» (*нгл.*) — англо-индийский теософский журнал, издававшийся в Бомбее с 1930 г. См. приложение к настоящему письму.

33 «Не связан ни с каким Теософским обществом» (англ.).

34 Наталья Александровна Деддингтон (Duddington, 1886–1972) — дочь писателя А. И. Эртеля, переводчица русской философской литературы

мне, что, по-видимому, это будет вполне приличный журнал.

В течение лета и зимы я написал небольшую книгу (6 листов) «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей»[35]. Теперь предстоит трудная задача — найти для нее издателя.

Желаю процветания Вашему «Orient und Occident». Прошу Вас передать привет Вашей супруге и милым детям, а также Эльзе Эдуардовне[36] и Вере Михайловне[37].

Душевно преданный Вам

Н. Лосский.

на английский язык, ученица и друг семьи Н. О. Лосского (О ней см.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания. С. 230, 257–258, 266).

35 *Н. О. Лосский*. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931. «Главною задачею моею в это время был переход от теоретической философии к практической. Задумав написать книгу по этике, я решил предпослать ей две книги: “Свобода воли” и “Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей”. Выделить учение о свободе воли и общее учение о ценностях я считал необходимым для того, чтобы книга, излагающая систему этики, не имела такого большого объема, как соответствующие труды М. Шелера и Николая Гартмана. В этике, а также в книге “Бог и мировое зло” я объясняю все виды зла, все несовершенства вселенной очень просто, выводя их из эгоизма субстанциальных деятелей, ведущего их к удалению от Бога и взаимному равнодушию или даже борьбе друг против друга. (...) печатание моих книг давалось мне нелегко. В YMCA-Press была напечатана “Свобода воли” в 1927 г., а следующая за нею книга “Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей” печаталась в 1931 г. на мои средства, как издание автора» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания. С. 253, 281).

36 См. примеч. 12.

37 Неидентифицированное лицо.

Приложение

[Ah 051, 1]

THEOSOPHY COMPANY LTD.
TELEPHONE. MARCOL HOUSE CABLES
LANGHAM 3564 293 REGENT STREET ARYAHATA, LONDON
TELEGRAMS. LONDON
CODE:
ARYAHATA, WESDO, LONDON W. 1.
BENTLEYS.

February 8th., 1930

Prof. Lossky,
Praha,
Bukeneč,
Bučkova nl, 27
Czechoslovakia

Dear Sir,

We have heard from Mrs. Natalia Duddington about the magazine Orient und Occident and have made one or two endeavours to obtain a copy in exchange for The Aryan Path, so far in vain. Perhaps you may be able to arrange this.

The Aryan Path is a new, high-class journal, non-political, and ma inly devoted to the dissemination of spiritual, idealist and humanitarian principles issued for the first time in Bombay on the 1st of January, 1930, for circulation in India, Europe and America. Its first, and second numbers have a remarkable Contents List including some of the foremost, writers and thinkers of Orient and Occident.

We hope you will not misunderstand our deliberate use of the word Theosophy in its original grand sense. The Editors of the Magazine hope to cleanse that noble term of the dirt and indignity heaped upon it during the last twenty-five years. We are enclosing a copy of the Prospectus which perhaps will give you an idea of the a im and purpose of The Aryan Path.

[Содержание]

Possibly we may be able to arrange for some contribution from your pen. We. should like to be able to place before the Editors in Bombay some suggestions of yours in regard to articles with titles and details concarning your usual fees. May we have this information?

Thanking you,
Yours faithfully,
THEOSOPHY COMPANY LTD.

Перевод

Prof. Lossky,
Praha,
Bubeneč,
Bučkova ul., 27
Czechoslovakia

8-го февраля 1930

Дорогой господин!

От госпожи Натальи Деддингтон мы получили известие о журнале Orient und Occident и несколько раз пытались получить его в обмен на The Aryan Path, до сих пор безуспешно. Может быть, Вы сможете устроить это.

The Aryan Path — новый, первоклассный журнал, неполитический, и внутренне преданный распространению духовных, идеалистических и гуманных принципов, впервые вышедший в свет 1-го января 1930 года в Бомбее для распространения в Индии, Европе и Америке. В его первом и втором выпусках имеются замечательные оглавления, содержащие указания на некоторых передовых писателей и мыслителей Востока и Запада.

Мы надеемся, что вы не поймете превратно наше сознательное использование слова теософия в его оригинальном великом смысле. Издатели журнала надеются очистить этот благородный термин от грязи и неуважения, наслоившихся на нем за последние двадцать пять лет. Прилага-

ем копию проспекта, который, может быть, даст Вам общее представление о задаче и цели The Aryan Path.

Вероятно, мы могли бы устроить в нем некоторые публикации Ваших статей. Мы хотели бы передать редакторам в Бомбее какие-то предложения о заглавиях Ваших статей с деталями относительно Ваших обычных гонораров. Можем ли мы получить эту информацию?

Признательное Вам,
искренне Ваше
ТЕОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО С О[ГРАНИЧЕННОЙ] О[ТВЕТСТВЕННОСТЬЮ].

9

[Аа 687, 9]

Prag. Bubeneč.
Bučkova, 27.

4.XII.30.

Дорогой Феодор Иванович,

я написал статью «О воскресении во плоти»[38]. Она посвящена метафизической стороне проблемы. Трудности проблемы воскресения я пытаюсь решить путем учения о том, что тело всякого члена Царства Божия есть вселенское тело, вернее, вселенский аспект вселенского тела Христа. Ссылаюсь я, главным образом, на св. Григория Нисского[39] и на Иоанна Скота Эриугену («De divisione naturae»)[40].

Мне хотелось бы напечатать эту статью по-немецки или по-английски или по-французски, чтобы узнать, как отне-

[38] *Н. Лосский*. О воскресении во плоти // Путь. 1931. № 26. С. 61–85.

[39] Обсуждая тему сверхпространственности и непротяженности души, Лосский ссылается на работы последователя Оригена св. Григория Нисского (ок. 325–394): «О душе и о воскресении» и «Об устроении человека» (Там же. С. 74).

[40] Иоанн Скотт Эриугена (ок. 810–877) — ирландский философ и богослов, автор работы «De divisione naturae» (О разделении природы). См. ее совр. перевод: *Ио нн Скотт Эриуген* . Перифюсеон, или О разделении природы // Вопросы философии. 2000. № 1. С. 147–160.

сутся к ней богословы. Посылаю рукопись ее Вам, как богослову, знающему русский язык.

Зная мои основные метафизические взгляды (нечто вроде монадологии Лейбница[41]), Вы можете не читать стр. 2–5: после 1 стр. перейти сразу к 6-ой.

Я не решаюсь предложить эту статью для Вашего «Orient und Occident», так как она занята метафизическою стороною вопроса и потому, может быть, не интересна для Вашего журнала[42], но я надеюсь, что Вы можете посоветовать, в каком журнале можно ее напечатать.

Желаю Вам успехов в Бонне[43] и прошу Вас передать от меня привет Вашей супруге и всем Вашим милым деткам.

Искренне преданный Вам

Н. Лосский.

P. S. Я занимаюсь вопросом о видениях святых, мистиков и т. п. Мне поэтому необходимо прочитать статью епископа Игнатия Брянчанинова[44] «Слово о чувственном и о духовном видении духов» (собр. соч., т. III). Может быть, у Вас есть этот том, я был бы очень благодарен, если бы Вы прислали его мне. Вообще я бы очень просил Вас указать мне литературу по этому вопросу, вроде Hildegard von Bingen,

[41] Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) — немецкий философ-энциклопедист, автор работы «Монадология» (работа состоит из 90 тезисов, не публиковавшихся при жизни автора, во франкоязычной рукописи названия не было, впервые оно было употреблено ее публикатором И. Эрдманом), согласно которой основаниями существующих явлений, феноменов, вещей служат простые, не имеющие частей субстанции — монады (от греч. monados — единица), входящие в состав более сложных субстанций.

[42] В журнале «Orient und Occident» статьи Н. О. Лосского не выходили.

[43] В июле 1930 г. по инициативе его учителя Карла Барта Ф. Либ был назначен экстраординарным профессором систематического богословия Боннского университета (со специализацией на восточном христианстве прошлого и современности).

[44] Святитель Епископ Игнатий (в миру: Дмитрий Игнатьевич Брянчанинов, 1807–1867) — русский богослов и проповедник.

Der Weg der Welt[45]. — Сузо (Seuse)[46] и Cl. Brentano об Emmerick я читал[47].

10
(открытка)

[Aa 687, 10]

Prag. Bubeneč.
Bučkova, 27.

Herrn lic. theol.
F. Lieb
Buschstr., 28.
Bonn a. Rh.
Deutschland

22.III.31.

Дорогой Федор Иванович,

я глубоко благодарен Вам за то, что Вы любезно прислали мне III том еп. Игнатия Брянчанинова. Замечательно, что

[45] Гильдегарда Бингенская (Hildegard von Bingen; 1098–1179) — немецкая монахиня, настоятельница бенедиктинского аббатства, врач, автор духовных стихов и мистических сочинений, пророчица, в 2012 г. канонизированная как святая. Der Weg der Welt — «Путь мира» (нем.), книга видений Г. Бингенской.

[46] Генрих Сузо (Seuse, латинизированное в Suso, 1295/1297–1366) — швабский мистик, доминиканец, ученик Мейстера Экхарта, называемый в немецком литературоведении «поэтом мистики», «миннезингером прозы». Автор апологии Экхарта «Книжицы истины» (1327), а также своего рода практического учебника мистики «Книжицы вечной истины», помимо которых сохранилась еще записанная с его слов швейцарской ученицей Сузо Эльзбет Штагель первая немецкая автобиография — жизнеописание «Зойзе», а также состоящая из 27 писем «Книжица писем». Для Сузо-мистика была характерна тема видений Премудрости Божией, изображавшейся им на пергаменте как двоящийся образ Христа и Богоматери.

[47] Клеменс Брентано де ла Рош (Brentano; 1778–1842) — немецкий писатель и поэт-романтик, в течение 5 лет записывавший и затем в литературной обработке издавший книгу видений блаженной католической монахини Анны Катерины Эммерик (Emmerick; 1774–1824).

книга появилась как раз тогда, когда мне уже необходимо было приступить к главе о «Видениях» (Visionen) — (я пишу книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция»[48]).

Очень хотелось бы знать, удастся ли Вам устроить мою статью «О воскресении во плоти» по-немецки.

Душевно преданный Вам

Н. Лосский

11

[Aa 687, 11]

Prag. Bubeneč.

Bučkova, 27.

21. V. 31.

Дорогой Федор Иванович,

с большою благодарностью отправляю Вам (завтра) сочинения еп. Игнатия Брянчанинова. Вы послали их мне удивительно во́ время. С удовольствием читал Ваш «Nachwort zu einem Vorwort»[49]: одна из важнейших задач нашего времени — <u>защита свободы</u> и <u>религиозное обоснование ее</u>.

Очень прошу Вас сообщить мне, можно ли надеяться напечатать где-либо мою статью «О воскресении во плоти» по-немецки. Если это невозможно, я буду пытаться устроить ее где-нибудь по-английски или по-французски[50].

---

[48] *Н. Лосский*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Paris, 1938. «Книгу “Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция” — сообщает автор — мне удалось напечатать по подписке. Организовал эту подписку Николай Васильевич Тесленко. Собрать удалось 3000 франков. На эти деньги книгу нельзя было напечатать в Париже. YMCA-Press, соединившись с дальневосточным издательством “Слово”, напечатало эту книгу в Шанхае, пользуясь дешевым китайским трудом» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания. С. 257).

[49] *F. Lieb*. Nachwort zu einem Vorwort. Zu Henri Massis, Verteidigung des Abendlandes // Orient und Occident. 1930. H. 4. S. 12–14. «Nachwort zu einem Vorwort» — послесловие к предисловию (*нем.*).

[50] Существовал английский перевод этой статьи Дж. Маршаллом: см. примеч. 56.

Душевно преданный Вам
Н. Лосский.

12

[Aa 687, 12]

Prag. Bubeneč. Bučkova 27.

31. XII. 36.

Дорогой Федор Иванович,

поздравляю Вас и всю Вашу семью с Рождеством Христовым и Новым Годом; желаю Вам полного благополучия, духовного, душевного и материального. Я очень радуюсь тому, что Вы опять живете в Базеле у себя на родине[51], которая мудро сохраняет нормальный общественный порядок и совершенствует его, не предпринимая никаких авантюр.

В это письмо я вкладываю сообщение о подписке на мою книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Может быть, она представляет для Вас интерес.

Очень прошу Вас дать мне совет. Существует ли в богословской литературе книга, в которой были бы изложены учения Отцов Церкви (особенно Восточных) о творении Богом мира[52].

---

51 С начала 1934 г. по конец 1936 г. Ф. Либ снимал неподалеку от Бердяева дом в Кламаре, где размещалась и редакция журнала «Orient und Occident». 13 июня 1936 г. он получил назначение экстраординарным профессором догматики и истории богословия Базельского университета (со специализацией на истории восточной церкви), где начал преподавать с 1937 г.

52 Совет этот был необходим Лосскому в связи с развернувшейся тогда полемикой с софиологией о. Сергия Булгакова, в которую он был втянут скорее невольно, пытаясь защитить своего старшего сына Владимира, на основе докладной записки которого был составлен Указ Московской патриархии от 7 сентября 1935 г. о софиологии как учении, чуждом православной церкви, подписанный митрополитом Сергием. Н. О. Лосский считал этот указ преждевременным и отчасти ошибочным («торопливым осуждением»), но по двум важным вопросам православной догматики он и сам расходился с софиологией о. Сергия Булгакова, о чем сообщил ему в своем письме от 7 января 1936 г.: «...есть

В течении этих трех лет у меня завязалось живое общение с одним американским профессором J. S. Marshall'ом. Лет шесть тому назад, изучая новоплатоновскую традицию в английской и американской литературе, он узнал, что моя метафизика содержит в себе многое близкое к учению Плотина[53]. Он приобрел все мои книги, переведенные на английский, немецкий и французский язык, изучил мою систему и стал учить ей своих студентов. Когда летом 1933 я был приглашен в Stanford University, как visiting professor[54], я на обратном пути познакомился с ним на Съезде в Чикаго. Найдя, что моя аксиология есть развитие основ Ев[ангелия] от Иоанна, он

у Вас два учения, которые не могут быть защищены, Ваше толкование слов книги Бытия "вдохнул дыхание жизни" в том смысле, что человек есть существо нетварно-тварное, ведет к пантеизму, по крайней мере в учении о царстве личных существ. Далее, Ваше учение о том, что в Боге, кроме трех источников любви, есть еще четвертый, тоже вызывает сомнения. Но здесь, если взять вопрос об отношении между Богом и совокупностью идей, сообразно которым Он творит мир, в полном объеме, мы стоим перед проблемою столь трудною, что, я уверен, даже и решения ее, данные величайшими Отцами Церкви, таят в себе следствия, решительно несогласные с основными догматами Церкви. Поэтому нужно или издать указ против всех почти Отцов Церкви, что нелепо, или, смиренно признав трудность проблем, воспитать в себе терпимость и решаться на осуждение только после длительного спора. Боюсь, что теперь такой возвышенный характер спора, свободный от гордыни и озлобления, очень затруднен Указом. (...) В 1937 г. я написал статью "О творении мира Богом" (Путь, № 54), конец которой содержит в себе критику учений от. С. Булгакова. Изложенное в ней учение о составе бытия Бога и бытия мира прямо противоположно учению от. Сергия» (*Н. О. Лосский.* Воспоминания. С. 272–273). Полный текст этого письма напечатан в «Материалах к Спору о Софии» А. П. Козырева и А. Е. Климова в журнале «Записки Русской академической группы в США». 2016. Т. 39. С. 50–52. Критическому разбору софиологии о. Сергия посвящена более поздняя работа: *Н. О. Лосский.* Учение о. Сергия Булгакова о всеединстве и Божественной Софии. Саунт Канаан, 1959.

[53] Плотин (204/205–270) — греческий философ-платоник, основатель неоплатонизма.

[54] Гостевой профессор (*нгл.*).

[Содержание]

с помощью русского студента перевел мою книгу «Value and Existence»[55] и издал ее со своим комментарием[56]. Летом 1935 и 1936 он приезжал на месяц ко мне в Чехословакию и я знакомил его с деталями своей философии.

Благодаря Маршаллу я стал знакомиться с современным богословием. Между прочим, он прислал мне прекрасную книгу молодого американского богослова W. H. Dunphy (англиканской церкви) «The living Temple», 1933[57]. Father

---

55 «Ценность и бытие» (нгл.).

56 Value and Existence. By N. O. Lossky and John S. Marshall. London: George Allen & Unwin, Ltd. 1935. «В 1932 г. я получил приглашение быть visiting professor'ом в летнем семестре 1933 г. в Stanford University (...). Месяца за два до отъезда я получил из Соединенных Штатов письмо от профессора философии John S. Marshall'а из колледжа Альбион в штате Мичиган. Оказалось, что профессор Маршалл читал все мои книги и статьи, переведенные на английский, немецкий и французский язык, знакомит обстоятельно студентов с моею философиею и даже перевел мою статью "Воскресение во плоти". Работу эту он выполнил так: учившийся у него русский студент Винокуров переводил статью плохим английским языком, а профессор Маршалл выражал содержание этого перевода хорошим английским языком. Отвечая Маршаллу, я сообщил, что летом приеду в Соединенные Штаты. Маршалл пригласил меня заехать к нему на обратном пути в Альбион. (...) От Винокурова я узнал, что профессор Маршалл вместе с ним перевел целую книгу мою "Ценность и бытие". Я нашел в этом переводе, когда Маршалл прислал мне рукопись в Palo Alto, не более десяти, и то незначительных, неточностей. Присоединив к этой книге свое "Введение", Маршалл издал ее в Лондоне. (...) На обратном пути из Palo Alto я остановился на несколько дней в Чикаго, где принял участие в съезде Американской Философской Ассоциации и прочитал доклад „Отвлеченный и конкретный идеал-реализм". На съезде я познакомился с профессором Маршаллом, молодым и весьма привлекательным философом. Вместе с ним мы поехали в город Альбион, где я провел несколько дней в его семье. Знакомство с профессором Маршаллом, как увидим дальше, оказалось провиденциальным событием, оказавшим существенное влияние на судьбу нашей семьи» (*Н. О. Лосский*. Воспоминания. С. 257–258, 260, 264).

57 The living temple. By the Reverend William H. Dunphy. Milwaukee, Wis.: Morehouse publishing Co., 1933. Вильям Генри Данфи (Dunphy; 1905–1985) — американский протестантский богослов, специалист по рус-

[Содержание]

Dunphy использует в этой книге понятие соборности Хомякова[58]. Он пишет диссертацию о Вл. Соловьеве[59], изучил русский язык и приехал на эту зиму в Париж слушать лекции в Богословском Институте. Поселился он у проф. Карташева[60]. Может быть, Вы уже встречались с ним в Париже?

Мой сын Владимир писал мне, что Вы были на его докладе о софиологии от. Сергия Булгакова[61]. Интересно, нашли ли Вы его доклад содержательным.

Думаю, что Ваш сын Теофраст и Ваша дочь Руфь уже учатся в школе. Желаю им успехов.

Душевно преданный Вам

Н. Лосский

ской религиозной философии, деятель экуменического движения, почетный доктор Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже.

58 Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) — русский поэт, художник, историк, религиозный философ, один из основоположников славянофильства.

59 *William H. Dunphy.* The Religious Philosophy of Vladimir Solov'ev. Dissertation. University of Chicago Press. 1939.

60 Антон Владимирович Карташев (1875–1960) — историк, церковный и политический деятель, в то время профессор Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, где читал общий курс истории церкви, историю русской церкви, а также часть курсов по Ветхому Завету и еврейскому языку.

61 В рамках какого общества был прочитан этот доклад, из контекста письма неясно. Возможно, речь идет о каком-то выступлении В. Н. Лосского на заседании Религиозно-философской академии по материалам его брошюры «Спор о Софии» (Париж, 1936), являвшейся ответом на «Докладную записку» прот. Сергия Булгакова по поводу Указа Московской Патриархии.

[Содержание]

Владимир Янцен

Н. О. Лосский и «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского: по следам утраченной рецензии

В богатых автобиографическими подробностями воспоминаниях Н. О. Лосского «Жизнь и философский путь» кратко упоминается о том, что в свое время автор получил заказ написать рецензию на основной труд Г. В. Флоровского для парижского журнала «Русские Записки», которая и была написана, но, как выяснилось только через четырнадцать лет, по соображениям «общественной цензуры», бесследно исчезла в портфеле редакции. Вот что он пишет по этому поводу:

> «Когда была напечатана в высшей степени ценная книга от. Георгия Флоровского "Пути русского богословия", мне было предложено написать на нее рецензию для журнала "Русские записки". В этой рецензии я отметил высокие достоинства книги от. Георгия, но указал, что в своих оценках современной русской религиозной философии он слишком строг. Рецензия моя, как я узнал от отца Георгия недавно в Нью-Йорке (пишу об этом летом 1951 г.), не была напечатана. Оказывается, в Париже решено было замалчивать книгу от. Георгия ввиду его отрицательного отношения

> к новым течениям русской религиозной философии. Один только Бердяев поместил в „Пути" целую статью о „Путях русского богословия". В ней он едко раскритиковал крайнюю приверженность от. Георгия к традиционному содержанию богословия, однако был настолько справедлив, что признал значительность этого труда. Приятно отметить, что Бердяев, защитник свободы, не присоединился к сторонникам „общественной цензуры", которая еще более отвратительна, чем цензура государственная»[1].

Обращение к Лосскому с просьбой о рецензии на «Пути русского богословия» не было случайностью: он хорошо знал Г. В. Флоровского, был одним из трех официальных оппонентов на защите его магистерской диссертации и уже публиковал рецензии на его книги[2].

Но говоря о противниках книги Флоровского и ссылаясь на рецензию Н. А. Бердяева[3], Н. О. Лосский забывает упомянуть имена тех сторонников «общественной цензуры», по вине которых его собственная рецензия на «Пути русского богословия» осталась неопубликованной.

Флоровский очень болезненно переживал почти полное игнорирование выхода своего основного труда рус-

---

[1] *Н. О. Лосский.* Воспоминания. Жизнь и философский путь / Slavische Propyläen. Texte in Neu- und Nachdrucken. Herausgegeben von Dmitrij Tschiżewskij. Bd. 43. München: Wilhelm Fink Verlag 1968. С. 256–257.

[2] *Н. Лосский* [Рец. на кн.:] Г. В. Флоровский: Восточные отцы IV века. Париж, 1931. Изд. YMCA-PRESS // Современные Записки. 1931. № 47. С. 510–512; Он же. [Рец. на кн.:] Свящ. Г. В. Флоровский: Византийские отцы V–VIII. YMCA-Press, Париж, 1933 // Современные Записки. 1933. № 53. С. 459–460.

[3] *Н. Бердяев.* Ортодоксия и человечность. (Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 1937. YMCA-PRESS) // Путь. Апрель—июль 1937. № 53. С. 53–65. Некоторые основные идеи рецензии Бердяева («ортодоксия», «человечность» и др.) прямо перекликаются с его статьей, опубликованной почти одновременно с этой рецензией в первом выпуске журнала «Русские Записки»: *Н. Бердяев.* О фанатизме, ортодоксии и истине // Русские Записки. Париж; Шанхай, 1937. № 1. С. 180–191.

ской эмиграцией. С разных сторон он узнавал, что многие эмигрантские издания в Париже отказывались печатать на нее рецензии. По словам о. Георгия, книга была встречена в среде русской эмиграции очень недоброжелательно, а содержавшаяся в ней программа православного богословского возрождения через «нео-патристический синтез» (обновление через возврат к отцам церкви) поддержки не получила[4]. Действительно, кроме разгромной

[4] В письмах к Ю. П. Иваску от 28 мая 1963 и 16 ноября 1968 о. Георгий подробно останавливается на вопросе о реакции на его основной труд в эмиграции и о своем отношении к русской религиозной философии начала XX в.: «Спасибо за доброе слово о "Путях". [...] Только не учитываете того, что книгу нарочито замалчивали. От покойного Георгия Петровича [Федотова] знаю, что ему „запретили" писать рецензию, хотя она должна была быть очень ядовитой. Милюков отклонил рецензию Бицилли для "Русских записок". Бердяева порицали за то, что он нарушил молчание и привлек внимание к книге. Под внушением из Парижа Фриц Либ печатно советовал не доверять моей книге (в рецензии на одну из книг Бенца — зачем де Бенц ссылался на такую нехорошую книгу)». «"Русский религиозный Ренесанс" — явление двусмысленное и болезненное. В свое время Плеханов, но не без остроумия и проницательности, определил: "Евангелие от декадентства". Он имел в виду, прежде всего, Мережковского, но то же можно сказать и о всем "Ренессансе". На церковном языке это называется попросту "прелесть". И "прелесть" тем и опасна, что в ней есть "лесть", но есть и осколок правды. — Пересматривая сейчас "Пути", по главам, неизбежно передумываю весь материал. Меня обвиняли — и Бердяев, и Зеньковский, и их подголоски — в пристрастии, в категоричности суждений — и осуждений. Бердяев обвинял меня и в "неблагодарности" — без "Ренессанса", дескать, и "Пути" не могли быть написаны. В некотором смысле, это, конечно, верно. Я принял "Ренессанс" серьезно, и потому пришел к его отрицанию и отвержению. В юности я всё прочел, но по наивности своей прошел мимо соблазнов, и не отравился. Для отравления у меня не хватало „воображения", была какая-то наивная трезвость, в которой не было никакой заслуги. Есть пространная книга П. Астрова — "Не нашли пути". Это — о русской интеллигенции более раннего периода. И я тоже скажу о "Ренессансе" — "не нашли пути". Не вижу, чтобы кто-нибудь шел по "софианскому пути". Отца Сергия уже почти забыли. И за Бердяевым мало кто следует. Понятно, идти-то некуда и пути нет. Я говорю, конечно,

о религиозно-философской сфере. Точнее о том, что покойный отец Василий Зеньковский называл "Православной культурой". И у него самого выходило, что высшая точка русских философских достижений — С. Л. Франк. Всё, что теперь говорят о "Ренессансе", не больше упражнения на тему: "О любви к отечеству и о народной гордости". — Кроме Бердяева на "Пути" еще нападал покойный отец Сергий Четвериков (в личном письме), конечно, с совсем другой точки зрения. Разрушены все иллюзии. "Русского богословия" нет, да и не было, всё разоблачено и читатель остается у пустого корыта. Остается искать убежища в Оптиной пустыни и забыть о богословии. Может быть, оно и не нужно. Отец Сергий Четвериков не даром был учеником Митрополита Антония в Московской Духовной Академии. В политике митрополит Антоний был крайним правым, но в богословии он был "модернистом", в сущности стремился свести всю метафизику на мораль и психологию. Бердяев не без основания называл его "Толстым в рясе". Для карловчан Антоний нечто вроде "Ренессанса", и его сейчас усердно пропагандируют как учителя. Вышел уже 16-ый том его биографии с приложением его собственных писаний. То, что я о нем писал в "Путях", теперь мне кажется слишком мягким. Этот моралистический "модернизм" не менее опасен, чем "Ренессанс". Его напрасно отожествляют с Добротолюбием. Афонские старцы прямо обвиняли Антония в ереси, и были недалеко от истины... У него всё сводится к "переживаниям". Он предлагал Синоду в свое время изгнать историю, именно церковную историю, из программы духовных школ, как праздный и опасный предмет и заменить его историей русской литературы! — В заключительной главе "Путей" я набросал программу богословского обновления, но на нее обратили внимание только иностранцы — эта глава была переведена по-французски. Но у нас богословием — в точном смысле слова — мало интересуются, разве те, кто перешел недавно в православие из западных исповеданий. Вместо толков о "русской традиции" нужно вернуться к Отцам. Путь православного богословского возрождения есть путь нео-патристического синтеза. Я говорил об этом на патристическом конгрессе в Оксфорде в прошлом 1967 году. Но пока это остается "гласом вопиющего в пустыне"» (Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 44–45; 49–51). В письме к Д. И. Чижевскому летом 1965 г. Флоровский писал: «Предполагается второе издание "Путей" (по-русски) и для этого нужно немало сделать, тем более, что я хочу прибавить новую главу, о периоде 1917–1946 или даже до сих дней — естественного рубежа нет. Это включает и эмиграцию. Пока еще только собираю материал. Конечно, нужно пересмотреть и первые главы, учитывая разработку древней литературы за по-

рецензии Н. А. Бердяева (упрекавшего автора в односторонне негативном отношении к русской религиозной мысли вообще, в особенности же к русскому религиозному ренессансу начала XX века, и в неправильном, по его мнению, названии самой книги: «Нужно было назвать „Беспутство русского богословия“ и даже в виду широкого захвата книги „Беспутство русской мысли“ или „Беспутство русской духовной культуры“»[5]) и сочувственно-критической заметки Лот-Бородиной[6], известно еще о запросах Г. В. Флоровского о возможных рецензентах у Фрица Либа и редактора «Современных Записок» В. В. Руднева (Карташеве, Федотове, Зеньковском)[7] и о существовании

следние три десятилетия. Если у Вас найдется время сделать замечания или поправки, буду страшно благодарен. Вы ведь этой книги не рецензировали. Серьезных возражений вообще никто не предъявлял, покойный о. Василий только едко меня обличал по пустякам в своей “Истории”. До свободы мысли и суждения мы так еще и не доросли» (UB Heidelberg. Heid. Hs. 3881. Abt. C/F. Kasten 2 (Flo — Fu). Mappe 4).

5 *Н. Бердяев*. Ортодоксия и человечность. С. 53.

6 *М. Лот-Бородин* . [Рец. на кн.:] Прот. Георгий Флоровский: Пути русского богословия. Париж, 1937 // Современные Записки. [Май] 1938. Т. 66. С. 461–463. По словам о. Георгия, «Мадам Лот-Бородина имела смелость написать о моей книге хорошую рецензию» (*Э. Блейн*. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 168).

7 Наводить справки о рецензентах о. Георгий начал весьма заблаговременно — за несколько лет до выхода самой книги! По-видимому, писалась она очень трудно, так как первое ее упоминание находим уже в письме Г. В. Флоровского к Фрицу Либу от 10 марта 1931: «Сейчас я должен кончать книгу: Пути русского богословия для YMCA-Press и статью о Софии» (*Г. В. Флоровский*. Письма Фрицу Либу (1928–1954). Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 555). Тотчас после выхода книга была послана Либу, и 20 июля 1937 автор осведомился у него, не напишет ли он о ней где-нибудь рецензию (Там же. С. 583). Но еще 13 ноября 1935 Флоровский писал В. В. Рудневу: «Надеюсь, что к Рождеству во всяком случае выйдет из печати моя книга “Пути русского богословия” и я очень бы хотел, чтобы она была рецензирована в “С<овременных> з<аписках>”.

нескольких неопубликованных эпистолярных откликов на этот труд: Д. И. Чижевского[8], намерении писать о нём

Кто может это сделать? Я понял А. В. Карташова, что он готов это сделать, он уже прочел всю книгу в рукописи. Или Вы имели бы в виду кого-н<и>б<удь> другого». 16 ноября того же года запрос был повторен еще раз: «Думаю, всего лучше, если Вы сами при случае предложите Карташову написать о моей книге и сговоритесь с ним о размерах, если только Вы не предпочтете предложить рецензию Федотову или Зеньковскому, или еще кому другому. Автору же в это лучше не путаться» («Я бы охотно написал об этом, только не испугаетесь ли Вы?»: *Г. В. Флоровский* / Публикация, вст. ст. и примеч. В. В. Янцена // «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции / Под ред. О. Коростелева и М. Шрубы. М., 2014. Т. 4. С. 662, 663).

8 «Отдельные работы и множество рецензий относятся к *истории церкви*: немецкая мистика, протестантизм у славян (лекция), история русского богословия (лекция, после выхода соответствующей книги Флоровского публикация этих моих работ представляется излишней)», — пишет Чижевский в своей творческой автобиографии (*Д. И. Чижевский*. Избранное: В 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена. М., 2007. С. 55). «Вышло несколько для моей темы существенных работ по истории русского духа (прежде всего основоположная история русского богословия Г. В. Флоровского)»; «Чрезвычайно интересны философские характеристики в замечательной книге Г. Флоровского: Пути русского богословия. Париж. 1937 г., которую я тем более рекомендую читателю (для нашей темы важны главы 6 и сл.), что в ней можно найти и обстоятельные библиографические указания о целом ряде мыслителей, о которых говорит и моя книга» (*Д. И. Чижевский*. Гегель в России. Париж, 1939. С. 5, 344). В письме Ф. А. Степуну от 1 июля 1944, сравнивая освещение раннего периода развития русской философии в «Очерке развития русской философии» Г. Г. Шпета и в книге Флоровского, Чижевский отдает явное предпочтение последней: «Еще более несправедливо освещение философского обучения в Киеве и Москве в 17–18 вв. Здесь Шпет просто блещет *незн нием* предмета: таким образом, его книга сама — пример некритического (и неисторического) рационализма! Значительно выше всего этого брюзжания соответственные страницы в “Судьбах [так!] русского богословия” Флоровского» (Beinecke Library. Fedor Stepun papers. GENMSS 172. Box 34. F. 1170). Из послевоенной переписки Флоровского с Чижевским узнаем, что Чижевский послал ему критический разбор его книги сразу после ее выхода в свет; см.: Флоровский — Чижевскому, 18 октября 1965: «У меня случайно сохранилось Ваше старое

рецензию П. М. Бицилли[9] и неоднократном к нему обращении Ф. А. Степуна[10]. Единственное конкретное упоминание рецензии Лосского находим в письме В. В. Руднева от 8 июля 1937 года:

> «Дорогой отец Георгий, относительно заметки Лосского я видался с И. И. Ф[ондаминским], и он просит оставить рецензию у нас, — для «Р[усских] з[аписок]» (в «С[овременные] з[аписки]» я все же надеюсь получить более обстоятельную заметку от А. В. К[арташева])»[11].

письмо — еще 1937-го года — с поправками и дополнениями к „Путям“. Буду Вам очень благодарен, если найдете время сообщить указания для первых глав. Конечно, я не мог за всем уследить, да и не все есть в здешних библиотеках. Я не хотел бы воспроизводить старое издание. Кстати, в Анн Арбор сделали фотостат — без моего ведома. Все-таки это — мой главный опус, и мне хотелось бы его довести до относительной полноты. И для XIX века нужно сделать дополнения, и кое-что переписать заново» (UB Heidelberg. Heid. Hs. 3881. Abt. C/F. Kasten 2 (Flo — Fu). Mappe 4).

9 См.: П. М. Бицилли — М. В. Вишняку, 30 января 1938: «Г. В. Флоровский просил меня дать когда-ниб[удь] рецензию на его книгу “Пути русского богословия”. Я обещал ему, но признаюсь, что об этой книге мог бы высказаться лишь очень односторонне, ибо многое и, должно быть, с точки зрения самого автора, самое в ней существенное — вне пределов моей компетенции» («„Современные записки“ все ближе и ближе подходят к тому, чего я лично хотел от них»: П. М. Бицилли / Публ. и примеч. М. А. Бирмана и М. Шрубы; вступ. ст. М. А. Бирмана // «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции / Под ред. О. Коростелева и М. Шрубы. М., 2012. Т. 2. С. 604). В своем ответе Вишняк 11 февраля 1938 г. сообщил об отказе П. Н. Милюкова печатать рецензию Бицилли на книгу Флоровского в «Русских записках» (Там же. С. 605–606).

10 См.: Ф. А. Степун — А. Л. Бему, 24 февраля 1944: «Я собрался было уже ответить Вам, но затронутая Вами тема, правда, в ее историософском, а не в языковедческом аспекте, настолько увлекла меня, что я стал перечитывать Флоровского и Федотова» (Там же. С. 250).

11 «Я бы охотно написал об этом, только не испугаетесь ли Вы?»: Г. В. Флоровский. С. 670.

Следует отметить, что в момент написания Лосским этой рецензии журнал «Русские Записки» (Париж, 1937–1939, № 1–21) только начинал создаваться и до конца 1937 года вышло всего два его номера. В редакционный совет нового журнала тогда входили те же самые лица, что и в редакцию журнала «Современные Записки»: Н. Д. Авксентьев, И. И. Бунаков (Фондаминский), М. В. Вишняк и В. В. Руднев. Поэтому находившиеся в редакционном портфеле материалы одного журнала могли свободно передаваться в другой журнал и обратно. Правда, Н. Д. Авксентьев не принимал участия в делах обеих редакций, оставаясь лишь номинальным их членом, И. И. Фондаминский в то время больше интересовался журналом «Новый Град», созданным им вместе с Г. П. Федотовым и с Ф. А. Степуном. Фактическим главным редактором «Современных Записок» стал В. В. Руднев, и между ним и М. В. Вишняком назрел серьезный идейный конфликт. В апреле 1938 года (начиная с 4-го номера) ситуация с редактированием «Русских Записок» резко изменилась: по предложению издателя журнала М. Н. Павловского их главным редактором стал П. Н. Милюков, а его бессменным секретарем М. В. Вишняк, окончательно покинувший редакцию «Современных Записок»[12]. С этих пор количество философских публикаций в «Русских Записках» постоянно сокращалось, а богословских не было вообще. Для всех, кто знаком с историей защиты магистерской диссертации Г. В. Флоровского в 1923 году в Праге и с историей печатания части его книги о Герцене в «Современных Записках»[13], ясно, что в журна-

12 *М. Вишняк*. Годы эмиграции 1919–1969. Париж — Нью-Йорк. Воспоминания. Hoover Institution Press. Stanford University. Stanford, California, 1970. С. 113–116.

13 *Э. Блейн*. Жизнеописание отца Георгия. С. 36–37; *М. Колеров*. Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: *Г. В. Флоровский*. Историческая философия Герцена. Заключение (1923) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Отв. ред. М. А. Колеров. СПб., 1997. С. 245–257; *В. Янцен*. Новое о книге Г. В. Флоровского о Гер-

ле, выходившем под редакцией его злейших идейных противников, никакие материалы о нем и его творчестве выходить не могли.

С этого момента следы рецензии Лосского теряются.

Но интересующая нас «пропавшая грамота» не была утрачена бесследно и окончательно. При внимательном просмотре «Истории русской философии» Н. О. Лосского сразу же обращает на себя внимание тот факт, что в этой книге из молодых религиозных философов только о. Георгию Флоровскому посвящен отдельный очерк, основная часть которого написана по материалам положительной рецензии на «Пути русского богословия»[14]. Это, собственно, даже не рецензия, а скорее — краткий реферат глав-

цене. Г. В. Флоровский. Письма к И. Поливке (1921–1925) // Русский сборник. Исследования по истории России. Т. XII. М., 2012. С. 306–327; «Я бы охотно написал об этом, только не испугаетесь ли Вы?»: Г. В. Флоровский. С. 639–685; *П. Г врилюк*. Авторский текст диссертации протоиерея Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена». Новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2013. Вып. I (50). С. 63–81; *М. Бейкер, П. Г врилюк*. Девятнадцать тезисов диссертации протоиерея Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена» // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2013. Вып. 3 (52). С. 126–132; *Т. Н. Г лчев , И. В. Голубович*. «Понемногу приспособляюсь к “независящим обстоятельствам”». П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции. София, 2015. С. 159–195.

[14] В начале 1990-х в СССР/России вышел ряд переизданий *обр тного* советского перевода английской версии «Истории русской философии» Лосского (*N. O. Lossky*. History of Russian Philosophy. N. Y., 1951), содержащего огромное количество ошибок в лексике и даже фамилиях героев, выпущенного в СССР в середине 1950-х гг. ограниченным тиражом «для служебного пользования». Аутентичное и критическое издание по авторской рукописи (машинописи с авторской правкой) вышло в свет единожды: *Н. О. Лосский*. История русской философии / Предисл. П. Б. Шалимова, редакция [и подготовка текста] М. А. Колерова. М., 1994. Крипто-рецензию на книгу Флоровского см. в названном издании: С. 428–430. — *М. К.*

ной книги Флоровского, написанный в том же стиле, что и прежние заметки Н. О. Лосского о первых монографиях Г. В. Флоровского. Характерно и использование почти одних и тех же выражений при описании рецензии в «Воспоминаниях» и в статье о Г. В. Флоровском в «Истории русской философии»[15].

Примечательно также, что на сетования Флоровского о несправедливой критике Бердяева и на указания о замалчивании «Путей русского богословия» Лосский в своих воспоминаниях отвечает похвалой Бердяеву, не присоединившемуся к «общественной цензуре», но написавшему «целую статью» и признавшему «значительность этого труда». Но здесь Лосский явно ошибался и скорее всего написал эти слова, не перечитав рецензии Бердяева. Ничего подобного в ней, разумеется, не было: немногочисленные слова «за здравие» в последнем ее абзаце и совет читать эту книгу, поскольку она все же «разрушает для современных невежественных поколений ложную веру в авторитеты, наивную веру в непогрешимость митрополитов и епископов и в неизменную истинность и абсолютность православия старой, дореволюционной России»[16] (то есть дает превосходный материал для критики обскурантизма русской православной церкви и русского богословия), не могли восприниматься Г. В. Флоровским как признание значительности его труда.

Бердяев не поверил в искренность его книги и в то, что ее автором руководил пафос истины. Его рецензия была действительно разгромной. Хотя ничто в их личных отношениях, казалось бы, не предвещало такой бури. Но и этим Бердяев не ограничился, а пошел гораздо дальше, набро-

---

[15] Во-первых, о «Путях» и здесь и там говорится в суперлативных тонах («в высшей степени ценная книга» и «замечательная работа»), а во-вторых, совпадает общее впечатление о чрезмерно критической настроенности автора к русской религиозно-философской традиции («в своих оценках современной русской религиозной философии он слишком строг» и «часто они слишком суровы»).

[16] *Н. Бердяев*. Ортодоксия и человечность. С. 65.

сав в чисто теоретической статье «О фанатизме, ортодоксии и истине» (1937) (напомню, что во многих европейских языках слово «православие» переводится как «ортодоксия») психологический портрет не только гонителей о. Сергия Булгакова, но и автора «Путей русского богословия». Приведу лишь некоторые из наиболее ярких мест этой статьи, где это, на мой взгляд, довольно отчетливо видно:

«Такой человек есть, в сущности, предмет психопатологии и психоанализа. [...] Пафос ортодоксии, питающий фанатизм, ничего общего не имеет с пафосом истины, он как раз ему противоположен. Ортодоксия образуется вокруг темы спасения и гибели, ортодоксы сами испуганы и пугают других. Истина же не знает страха. Именно хранители ортодоксии более всего искажали истину и боялись ее. Хранители религиозной ортодоксии искажали историю. [...] Истина подменяется пользой, интересами организованного порядка. [...] Человек, фанатизированный какой-либо идеей, как единоспасающей[17], не может искать истины. Искание истины предполагает свободу. Истины нет вне свободы, истина дается лишь свободе. Вне свободы есть лишь польза, а не истина, лишь интересы власти. Фанатик какой-либо ортодоксии ищет власти, а не истины. [...] Фанатики ортодоксии, в сущности, не знают истины, ибо не знают свободы, не знают духовной жизни. Фанатики ортодоксии думают, что они люди смиренные, ибо послушны истине церковной, и обвиняют других в гордости. Но это страшное заблуждение и самообольщение. Пусть в Церкви

[17] Например, идеей неопатристического синтеза, так и оставшейся мифом и антиисторической риторикой, поскольку первым необходимым условием ее реализации были бы ни более ни менее — новые отцы Церкви! Но ведь возрождение учений святых отцов не есть повторение классической древности. Для его осуществления необходимы особые исторические предпосылки — прежде всего социальная потребность в переосмыслении священного предания христианства и в создании новых принципов догматического богословия — *В. Я.*

заключается полнота истины. Но почему ортодокс воображает, что именно он обладает этой истиной Церкви, именно он ее знает? Почему именно ему дан этот дар окончательного различения церковной истины от ереси, почему именно он оказывается этим избранником? Это есть гордость и самомнение, и нет более гордых и самомнящих людей, чем хранители ортодоксии. Они отождествляют себя с церковной истиной. Существует ортодоксальная церковная истина. Но вот, может быть, ты, фанатик ортодоксии, ее не знаешь, ты знаешь лишь осколки ее вследствие своей ограниченности, сердечной окаменелости, своей нечуткости, своей приверженности форме и закону, отсутствию даровитости и благостности. [...] Истина есть прежде всего выход из себя, фанатик же выйти из себя не может. Он выходит из себя только в злобе против других, но это не есть выход к другим и другому. [...] Ультраправославно настроенная молодежь, которая не любит свободы и обличает ереси, себя почитает носительницей Православия. Это есть пример того, насколько идея авторитета противоречива и несостоятельна. Авторитет на практике никогда не стесняет его фанатических приверженцев, он стесняет других, их противников и насилует их. В сущности, никто никогда не подчинялся авторитету, если считал его несогласным с его пониманием истины. Исповедание какой-либо крайней ортодоксии, какой-либо тоталитарной системы всегда означает желание принадлежать к кругу избранных, носителей истинного учения. Это льстит гордости и самомнению людей. По сравнению с этим свободолюбие означает скромность»[18].

Совсем иного характера оценка книги Г. В. Флоровского во вновь найденной заметке Н. О. Лосского, сумевшего воздать должное и автору книги, и Бердяеву, но просмотревшего критическое жало его рецензии и теоретической статьи

[18] *Н. Бердяев.* О фанатизме, ортодоксии и истине // Русские Записки. № 1. Париж; Шанхай, 1937. С. 187–189.

или просто добродушно отвернувшегося от них. Приведем здесь названное отражение отклика Лосского в его аутентичной «Истории русской философии»:

> «Великую услугу дальнейшему развитию русского богословия оказал о. Георгий своим замечательным исследованием “Пути русского богословия”. В начале своего труда он ставит интересный и многозначительный вопрос: как объяснить “позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?” — явление удивительное, потому что русский народ даровит и, напр. русская икона “свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древне-русского духовного опыта, о творческой мощи русского духа”. Чтобы ответить на этот вопрос, о. Георгий исследует не только богословие, но и вообще религиозную жизнь русского народа на всем протяжении его истории. Он изображает в своей книге русскую религиозную жизнь как драму тяжелой борьбы сначала с внешними, а потом в новое время с внутренними препятствиями. Уже в первой главе “Кризис русского византинизма” сильное впечатление производит рассказ о столкновении “двух правд”, Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. Далее, волнуют такие моменты духовной жизни, как “Встреча с Западом” в XVI веке, “Противоречия XVII века”, и две неправды — никонианской реформы и старообрядчества, влияние на церковную жизнь переворота, совершенного Петром Великим, и значение масонства в конце XVIII века. Но для понимания современности особенно важны события русской религиозной жизни начиная с эпохи Александра I — полувековая борьба за перевод Св. Писания на русский язык, деятельность митрополитов Филарета Московского, Филарета Киевского и Филарета Черниговского, славянофильство, нигилизм, труды “исторической школы” во второй половине XIX в., деятельность обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева, учения Вл. Соловьева, религиозно-философские труды его многочисленных преемников, спор о догматическом раз-

витии, наконец, трактовка религиозных тем в поэзии декадентов и символистов начала XIX в.»

Приводя замечательные факты из юношеской жизни Писарева, Добролюбова и других выдающихся лиц, о. Георгий показывает, что русские интеллигенты, даже те, которые стали отрицателями Церкви и исторической религии, в большинстве случаев проникнуты глубокими религиозными интересами. В страстном искании новых путей, ведущих к полноте истины, русские люди часто попадают на край бездны, напр., когда Мережковский сам стал опасаться у себя «ереси астартизма», т. е. «не святого соединения, а кощунственного смешения и осквернения духа плотью».

Немало сведений сообщает о. Георгий о талантливых трудах, вовсе не увидевших света или надолго задержанных вследствие неумеренной опеки государства и Синода. Например, «блестящая книга московского профессора М. Д. Муретова против Ренана была остановлена цензурой, так как для опровержения ему нужно было изложить опровергаемое «лжеучение», что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов в бессилии защищаться. К тому же слишком часто пробовали защищать то, чего нельзя было защищать. Это очень подрывало доверие. Падал дух, когда призвание учителя подменялось должностью стража».

В книге о. Георгия дано много острых и метких характеристик видных лиц, событий и направлений религиозной жизни. Не всегда с ними можно согласиться, иногда они слишком строги, например, когда автор обвиняет многих критикуемых им деятелей в нечувствии к значению истории или к реальности Церкви, но всегда его суждения содержательны и приковывают к себе внимание читателя. К книге приложена богатая библиография, занимающая 54 страницы.

[Содержание]

В конце своей книги о. Георгий задается вопросом, почему в истории русской культуры так много перебоев, отречений или увлечений, разочарований и разрывов. Между прочим, он указывает на русскую «всемирную отзывчивость» как «роковой и двусмысленный дар». Чрезмерно впечатлительная душа вместо желанного синтеза дает только «сросток». Он упрекает русскую народную стихию в неверности и непостоянстве любви, в склонности «томиться на роковых перекрестках», не решаясь принять на себя ответственность выбора. Двоящаяся любовь, говорит он, нередко приводит русскую душу к трагедии духовной одержимости. Выход из этих бедствий он указывает в духовной аскезе и, в частности, для богословской мысли в возвращении к стилю и методу патристики. При этом он вовсе не рекомендует повернуться спиною к Западу. Наоборот, он советует использовать «вековой опыт католического Запада», великие системы «Высокой схоластики», опыт католических мистиков и богословский опыт позднейшего католицизма, потому что «богословие по существу есть кафолическая задача». С недавних пор, говорит о. Георгий, начался какой-то новый эон в истории христианского мира, характеризующийся необыкновенным размахом богоборческого и безбожного бунта. Одним из средств борьбы с ним и исцеления душ от одержимости злыми силами должно служить развитие богословия, перед которым стоит задача выработать целостную систему христианского мировоззрения.

Книга о. Георгия представляет собою ценный вклад в исследование истории русской культуры. Поставленные в ней вопросы об особенностях развития русской религиозной жизни и ответы на них могут быть использованы также для изучения и понимания других областей русской культуры»[19].

[19] *Н. О. Лосский*. История русской философии. С.428–430.

Тереза Оболевич, Татьяна Резвых

«Два человека вернули Св. Отцов в философию — Флоровский и мой отец...»: Письма Владимира Лосского к Семену и Татьяне Франк (1948–1954)

Оказавшись в эмиграции, русские мыслители объединили свои усилия по воссозданию интеллектуальной и духовной атмосферы, в которой могла бы развиваться религиозно-философская мысль. Однако не обошлось и без серьезных недоразумений и даже конфликтов, касающихся как церковно-правовых вопросов (Карловацкий собор и установление Русской Православной Церкви за границей, нарушавшее каноническое единство русского православия), так и непосредственно философско-богословских проблем (наиболее известным является спор о Софии, разделивший русских мыслителей на два лагеря, поддерживающих и осуждающих учение о. Сергия Булгакова).

С. Л. Франк избегал открытых конфликтов и стремился поддерживать дружественные отношения со всеми соотечественниками, даже если не всегда соглашался с ними по философским или богословским вопросам. Он был одним из немногих, кто остался в юрисдикции Московского патриархата, решительно не принимая Карловацкий собор, а вместе с тем не понимая, «какой смысл имеет и на что

[Содержание]

нужна софиология Булгакова»[1]. Франк сокрушался по поводу решения «московского собора», признавшего о. Сергия еретиком, и требовал свободы философских и богословских поисков.

Тем интереснее факт дружеского общения Франка с Владимиром Николаевичем Лосским — крупнейшей фигурой русского православного богословия XX в. в эмиграции, известного своим критическим отношением к формам неортодоксии, откровенной нелюбовью к неоплатонизму, адептом которого всегда был Франк. В. Н. Лосский был сыном Н. О. Лосского, одного из оппонентов магистерской работы и друга С. Л. Франка. Владимир был первенцем в семье Лосских, он родился 26 мая (ст. ст.) 1903 г. под Геттингеном. Его отец, Н. О. Лосский, к тому времени написал свою магистерскую диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». 9 ноября 1903 г. должна была состояться ее защита. Он вспоминал: «На лето 1903 года я получил командировку в Геттинген к профессору Георгу Элиасу Мюллеру. Я знал, что он педантически точный психолог-экспериментатор, и хотел познакомиться с приемами его работы»[2].

Владимира Лосского с детства увлекала история. Н. О. Лосский, переживший своего сына, с гордостью вспоминает о его детских увлечениях, отмечая роль общения с Дмитрием Васильевичем Болдыревым[3] на даче в имении И. И. Петрункевича Машук (Тверская губерния): «Любили мы его за раз-

[1] *С. Л. Фр нк*. Письмо М. И. Лот-Бородиной. 24 апреля 1945 г. // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 2, Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

[2] *Н. О. Лосский*. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Коммент., публ. О. Т. Ермишина, С. М. Половинкина. М., 2008. С. 103.

[3] Болдырев Дмитрий Васильевич (1885–1920) — русский философ-интуитивист, участник Белого движения. Главная работа — «Знание и бытие». Его старший брат, Николай (1883–1929) одновременно с Франком участвовал в создании Саратовского университета, был первым

носторонние интересы, остроумие и благородный характер. И мальчики наши, особенно старший, Володя, увлекались им. Нередко он, человек высокого роста, брал за руку маленького Володю и отправлялся с ним гулять по парку, импровизируя художественные рассказы, часто из средневековой истории. Возможно, что эти беседы так глубоко запали в душу нашего сына, что он, поступив в университет, стал специально заниматься прежде всего историею Средних веков и историею вообще у профессора Гревса, Добиаш-Рождественской и Карсавина в Петербурге»[4]. Начав свое обучение в Петрограде, В. Н. Лосский поступил на философский факультет чешского Карлова университета, с увлечением слушал лекции академика Н. П. Кондакова. «Однако полного удовлетворения Прага ему не давала, ему хотелось окончить свое образование в Сорбонне, и в 1924 году он уехал в Париж. В Сорбонне главным руководителем его в занятиях средневековою историею был профессор Фердинанд Лот[5] и по истории средневековой философии Этьенн Жильсон[6]. Оканчивая курс Сорбонны в 1927 году, Владимир собирался уже приступать к писанию диссертации о средневековых коммунах в Провансе, но при этом отдал себе отчет в том, что центр его ин-

деканом тамошнего юридического факультета. См.: *Н. В. Болдырев, Д. В. Болдырев*. Смысл истории и революция. М., 2001.

4 Там же. С. 149–150.

5 Лот Фердинанд (1866–1952) — французский историк-медиевист, почетный профессор Сорбонны. Его женой была многолетняя корреспондентка и друг С. Л. Франка и Т. С. Франк — Мирра Ивановна Лот-Бородина.

6 Жильсон в своей работе «Бытие и сущность» писал: «Конечно, верно говорят, что предмет есть “нечто, что совершенно определено, но чье определение нам пока неизвестно, и, следовательно, необходимо открыть”» (*Э. Жильсон*. Бытие и сущность / Пер. Г. В. Вдовиной // Э. Жильсон. Избранное: христианская философия. М., 2004. С. 517), упоминая в этой связи французскую версию «Предмета знания» С. Франка. См.: *T. Obolevitch*. Russiain Étienne Gilson // Russian Thoughtin Europe: Reception, Polemics and Development / Eds. T. Obolevitch, T. Homa, J. Bremer. Kraków, 2013. S. 458–461.

тересов переместился в область истории философии Средних веков; тогда она начал подготовлять диссертацию о Майстере Экхарте. В связи с изучением средневековой философии Владимир приобрел основательные знания в области истории Церкви и богословия. Также и практическая сторона жизни Церкви, именно Православной церкви, стала все более и более интересовать его. Вместе со своими приятелями, Евграфом Евграфовичем Ковалевским[7] и другими, Владимир основал Братство св. Фотия и был некоторое время его главою. Главная задача братства состоит в том, чтобы отстаивать и проводить в жизнь вселенскость Православной церкви»[8]. Основателем Фотиевского братства стал Алексей Владимирович Ставровский[9], В. Н. Лосский — его заместителем.

Как известно, В. Н. Лосскому принадлежит особая роль в «споре о Софии». После него «Владимир Лосский оказался persona non grata в русской православной общине Парижа», свидетельство тому — драка, устроенная Б. Вышеславцевым, а также уничтожение Н. А. Бердяевым писем «главного прокурора о. Сергия». «Все эти события привели к тому, что с этого времени Владимир Лосский и его семья почти прекратили общение с соотечественниками»[10]. Так, писательница Татьяна Манухина сообщала в 1936 г.

---

[7] Ковалевский Евграф Евграфович (1905–1970) — художник, иконописец, богослов, основатель православного Богословского института св. Дионисия. С 1953 г. епископ и глава неканонической «Французской Кафолической Православной Церкви» (Eglise catholique orthodoxe de France), где получил титул епископа Сен-Денийского, с именем: Иоанн-Нектарий (*фр.* Jean-Nectaire). По этой причине В. Н. Лосский порвал отношения с Е. Ковалевским. Церковь вошла в подчинение РПЦЗ. Впоследствии Ковалевский был лишен сана, а в 1967 г. отлучен от Церкви.

[8] *Н. В. Болдырев, Д. В. Болдырев*. Смысл истории и революция. С. 210.

[9] Ставровский Алексей Владимирович (1905–1972) — активист Русского студенческого христианского движения, с 1925 по 1931 гг. — руководитель Братства. После войны перешел в католичество.

[10] *К. В. Преобр женск я*. Богословие и мистика в творчестве Владимира Лосского. СПб., 2008. С. 6.

Вере Буниной: «Молодежь “Фотиевского братства”, принимая свою (до некоторой степени!) “натасканность” в вопросах богословия — за мистико-религиозные “высоты”, хочет справиться с отцом Булгаковым и обличить его в ереси. Но “истина” учения о Софии будет либо утверждена, или отвергнута соборным *религиозным опытом* Церкви. Полемикой ее ни утвердить, ни свергнуть нельзя. Фотиевские мальчики, — народ молодой, самонадеянный, — полагают по молодости, что, начитавшись отцов Церкви, можно обо всем судить, подпираясь их авторитетом. Но тут совсем иной план, а потому другие пути познания истины»[11]. Штрих к личности В. Н. Лосского добавляет воспоминание его сына, Николая Владимировича, записанное В. П. Троицким в 2006 году, во время приезда того в Москву: «...это в Братстве его заставили... он не хотел...всегда говорил, что о. Сергий Булгаков — величайший богослов... софиологию надо взять в руки, исправить в ней кое-что — и это будет величайший вклад в православие»[12].

Внешняя карьера В. Н. Лосского складывалась удачно. Н. О. Лосский с гордостью сообщал Франку: «Нашему Владимиру, благодаря его книге, предложено читать курс в Ecole des Hautes Etudes. Он и от<ец> Евграф Ковалевский открыли 6. XI. Institute St. Denis, Православный богословский институт на *фр нцузском* языке, покровительствуемый Московскою Патриархиею»[13].

В то время как переписка Н. О. Лосского и С. Л. Франка опубликована[14], факт существования корреспонденции

---

[11] *Т. И. М нухин* . Письмо В. Н. Буниной. Без даты / Публ. Т. Пахмусс // Вестник РСХД. 1997. № 175. С. 173.

[12] *В. Троицкий*. Поводы и случаи, или exempla obiter. М., 2016. С. 33–34.

[13] *Н. О. Лосский*. Письмо С. Л. Франку. 16 октября 1945 г. / Публ. П. Шалимова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / Под ред. М. А. Колерова. СПб., 1997. С. 266.

[14] *Н. О. Лосский*. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950) / Публ. П. Шалимова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 262–274; *Н. О. Лосский*. Письма к С. Л. Фран-

между последним, его семьей и Владимиром Николаевичем Лосским мало известен. Между тем этих мыслителей соединяли узы взаимного уважения и интеллектуальной и личной дружбы. В 1930–1940-е годы Франк жил во Франции, где учился, а затем преподавал В. Лосский; оба именно там пережили ужас войны. С. Л. Франк не осуждал ни о. Сергия Булгакова, ни Владимира Лосского, отстаивая свободу богословских и философских поисков. Хотя сам Франк, как о. С. Булгаков и Н. О. Лосский, «вырос» в школе всеединства, он с интересом следил за патристическим возрождением православия, развиваемым Владимиром Лосским.

В этом контексте стоит подчеркнуть, что оба философа проявляли живой интерес к творчеству бл. Августина[15]. И оба, пользуясь различными средствами, учили о непостижимости Бога, разделяя позицию апофатизма: Лосский при этом отсылал к учению Восточно-христианской Церкви о различении между непознаваемой Божественной сущностью и Божественными энергиями; в свою очередь, Франк в своей поздней работе «Реальность и человек» отмечал«некую аналогию» между учением «византийского мистического богослова XIV века Григория Паламы» и его собственной концепцией «трансцендентной обители Бога» и «имманентной основы вселенского бытия»[16]. Кроме того, для Франка Непостижи-

ку и Т. С. Франк (1947, 1953–1958) / Публ. Г. Е. Аляева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2015 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 2016. С. 241–255.

[15] См.: *В. Лосский.* Imago in Speculo / Пер. А. Н. Гаврюшина // Символ. 2004. № 48. С. 201–216; *В. Лосский.* Августин учитель. Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Под ред. Р. В. Светлова. СПб., 2002. С. 399–410. Высказывания бл. Августина часто приводил и С. Л. Франк, хотя у него не было отдельной работы, посвященной епископу Гиппонскому.

[16] *С. Фр нк.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // С. Франк. С нами Бог. М., 2003. С. 414.

мое — первопринцип, *порожд ющий* бытие, что совместимо с различением сущности и энергии, как это показал в своих трудах А. Ф. Лосев. С апофатикой связан и антиномизм в учении о Боге: автор «Мистического богословия» указывал на антиномический характер христианских догматов, С. Л. Франк, чья позиция по данному вопросу была близка к точке зрения В. Н. Лосского[17], отстаивал принцип антиномистического монодуализма в связи с его концепцией Непостижимого. Стоит напомнить, что оба русских мыслителя проявляли живой интерес к западной мистике: С. Л. Франк — прежде всего, к творчеству Николая Кузанского, а В. Н. Лосский — к мысли Майстера Экхарта, которому посвятил свою докторскую диссертацию, оставшуюся незащищенной. С. Франк и В. Лосский разделяли убеждение в том, что подлинная философия есть учение о Боге. Последний, в духе отцов Церкви, отмечал, что подлинной «софией» является мудрость и любовь Бога, определенным образом отвечая на призыв прот. Георгия Флоровского создать «христианскую философию»[18]. Франк, в свою очередь, неоднократно приводил слова Гегеля, что у религии и философии — один и тот же предмет: Абсолют, или Бог. Итак, несмотря на различные предпосылки, оба мыслителя подчеркивали религиозный характер философии и невозможность адекватного познания Бога. Вслед за Паскалем «Богу философов и ученых» они противопоставляли Бога живого христианского Откровения.

Сходство между двумя мыслителями обнаруживается и в концепциях человека. Детальный сравнительный анализ антропологической проблематики С. Франка и В. Лос-

---

[17] См.: *К. М. Антонов*. Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический принцип. Богословские итоги философского развития / Под ред. К. М. Антонова, Н. А. Вагановой. М., 2013. С. 108.

[18] Стоит напомнить, что дискуссия на тему возможности «христианской философии» велась также во Франции, а одним из ее активных участников и защитников использования данного понятия был учитель В. Лосского Этьен Жильсон.

ского выходит за рамки настоящего введения; стоит напомнить лишь о том, что для обоих мыслителей центральным было учение о личности, хотя они по-разному выстраивали соответствующие концепции. Так, в своей докторской диссертации «Душа человека» Франк двигался от «философской психологии» к христианским основаниям антропологии. Он остался верным этому пути и в последней книге «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». Автор же «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» стремился раскрыть святоотеческое учение о человеке, войдя в историю как «богослов личности»[19]. Так, Франк, будучи философом, постоянно использует применительно к глубинному бытию человека термин «самость», который имеет двойственное значение: связь душевного (непосредственного самобытия) с духом, открытость человека трансцендентному началу, и одновременно оно есть свидетельство первичной стихийной свободы, произвольности, безосновности. Понятие же «самости» у В. Лосского обозначает «свойственное падшему человечеству смешение» личности и природы[20]. Лосский никогда бы не согласился и с главным тезисом Франка об онтологической укорененности личности в Боге. Однако, несмотря на различия, для обоих мыслителей личность является тайной, неповторимой и непознаваемой, оба являются представителями христианского персонализма в XX в.

С другой стороны, в то время как Франк наряду с антропологией разрабатывал вопросы этики и социальной философии, В. Лосский (как и другие представители неопатристического синтеза) считал, что «новая ситуация Православия освобождает Церковь от забот, связанных

[19] См.: *O. Clément.* Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint-Esprit // Messager de Exarchat du Patriarchat Russe en Europe Occidentale. 1959. No 30–31. P. 204–205; *O. Clément.* Orient — Occident: deux passeurs: V. Lossky, P. Evdokimov. Genève, 1989. P. 33–57.

[20] *В. Лосский.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // В. Лосский. Боговидение. М., 2006. С. 204.

с формулированием социальной и политической этики»[21]. Это легко объясняется различием исследовательских перспектив: Франк, будучи религиозным философом, затрагивал практически все области человеческой жизни, совершая движение «снизу вверх», от творения к Творцу (хотя никогда не упускал при этом факта связи человека с Богом как основополагающей истины), в то время как Лосский неизменно рассуждал в рамках категорий, определяемых «данностью» и «заданностью» Богооткровения, анализировал те или иные сферы человеческой личности в свете богословия.

Как отмечает английский исследователь творчества В. Лосского Р. Уильямс, «вопрос “влияния” Франка на Лосского (...) не имеет первостепенного значения. Франк интересен (...) тем, что являет (...) форму персоналистской реакции на абстрактную и детерминистскую метафизику; это более миролюбивая попытка отдать должное необходимому равновесию между личностным и природным. Значительно отличается Франк от Лосского в методе: Франк еще пытается найти решение главным образом в рамках русской философской традиции (хотя у него показательно видимое отсутствие интереса к Софии)»[22]. И все же «русская религиозно-философская традиция проходит у Франка через своего рода (...) покаяние: космическая мифология, славянофильский триумфализм, псевдомистический рационализм — все преображается. И результат оказывается весьма недалек от богословия Лосского»[23].

Наконец, стоит отметить, что и С. Франк, и В. Лосский всегда оставались членами Московского патриархата. Оба, всей душой сохраняя верность православию, поддержива-

---

21 *П. В льер.* «Парижская школа» богословия: единство или разнообразие? // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи / Под ред. А. Кыржелева. М., 2006. С. 54.

22 *Р. Уильямс.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / Пер. Д. Морозовой, Ю. Вестеля. Киев, 2009. С. 261.

23 Там же. С. 263.

[Содержание]

ли экуменический диалог, хотя с разных позиций. В этом месте уместно привести фрагмент письма Франка к М. Лот-Бородиной от 28.08.1948: «Не знаю, откуда взялись слухи о моем переходе в католичество (я знаю, что об этом спрашивал моих знакомых Влад. Лосский). М<ожет> б<ыть> меня спутали с моим старшим сыном, который, как Вы знаете, вероятно под влиянием своей жены католички, а отчасти из культурного западничества — перешел в католичество; а может быть поводом к этому послужило то, что я высказал мою высокую оценку католичества как дисциплинированной и активной ecclesia militans[24], среди нынешней духовной смуты»[25].

Влияние В. Н. Лосского на современное православное богословие трудно переоценить, достаточно сказать, что его учеником был Оливье Клеман. Как писал Н. О. Лосский: «В Богословском институте St. Denis Владимир читал по-французски курс догматического богословия. Слушатель его, француз, принявший православие, Olivier Clément, стенографировал этот курс»[26].

Владимир Лосский умер скоропостижно 7 февраля 1958 года в Париже от сердечного припадка. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. Вскоре (19 февраля 1958 г.) Николай Лосский благодарил Татьяну Сергеевну за «сочувствие нашему семейному горю», добавляя: «Многолетний труд Владимира о Майстере Экхарте почти закончен и будет напечатан. Патриархия напечатает также по-французски его Курс догматического богословия. Радует меня то, что Владимира ценят и как философа, и как богослова»[27].

---

[24] «Церковь воюющая» (*л т.*).

[25] Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box 2, Lot-Borodina, Mirra Ivanovna.

[26] *Н. О. Лосский.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 279.

[27] *Н. О. Лосский.* Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1947, 1953–1958). С. 254–255.

Письма В. Лосского к С. Л. Франку и его жене (затем вдове) Т. С. Франк, оригиналы которых хранятся в Бахметьевском архиве Колумбийского университета, красноречиво свидетельствуют о теплых отношениях, связывающих обоих мыслителей и их семьи. В них мы находим упоминания о посланной Лосском Франку книге, сведения личного характера, касающиеся семьи первого, факты, раскрывающие обстоятельства поездки Лосского в Советский Союз в составе делегации по случаю 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви, но главное, в переписке мы видим его неподдельный интерес к творчеству своего старшего коллеги и готовность помочь с изданием работ С. Л. Франка по-французски. После смерти мужа Т. С. Франк была обеспокоена, что Франк как будто бы забыт, и рассчитывала на помощь В. Н. Лосского в публикации франковских работ.

В Бахметьевском архиве находится шесть писем В. Лосского. Из них одно адресовано Франку и его жене, Татьяне Сергеевне, остальные — лично ей (одно было написано еще при жизни философа, остальные — уже после его кончины в 50-е годы прошлого века). Стоит вспомнить, что в 1951 г. во французском экуменическом журнале «Dieu vivant: perspectives religieuses et philosophiques», с которым некогда тесно сотрудничал В. Лосский, появился его некролог о С. Л. Франке[28]. В нем он отметил, что Франку удалось избежать сомнительной богословской псевдоморфозы (характерной для других представителей философии всеединства, таких как В. Соловьев или о. С. Булгаков) и никогда не стремился видеть в философии религии нового,«эзотерического» выражения христианства[29]. Напротив, отмечал Лосский, центральной идеей мыслителя всегда было убеждение в недостаточности рациональной филосо-

[28] *Lossky V.* S. L. Franck — In memoriam // Dieu vivant: perspectives religieuses et philosophiques. 1951. № 18. P. 155–156.

[29] Ср.: Там же. P. 155.

фии и невозможности умозрительного познания Абсолюта. Хотя В. Лосский усматривал в монодуализме Франка еретический оттенок, но был согласен с ним в том, что единственным именем Бога является«непостижимое». В заключение некролога Лосский высказывал пожелание издать фундаментальную работу Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» на французском языке. Оно исполнилось лишь спустя 56 лет в 2007 году[30].

Итак, можно с уверенностью сказать, что Франк как религиозный философ пользовался искренним признанием В. Лосского. Публикуемые письма проливают новый свет на отношения автора «Очерка мистического богословия Восточной Церкви» к личности и творчеству Семена Людвиговича.

Письма публикуются по автографу: Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S. L. Frank Papers. Box. 7.

1. В. Н. Лосский — С. Л. Франк и Т. С. Франк[31]

Mr. et Mrs. S. Frank
46 Corringham Road
London N. W. 11
Angleterre

5.I.48

Дорогие Семен Людвигович и Татьяна Сергеевна,

Поздравляем Вас и всю Вашу семью с Праздником Рождества Христова и с Новым годом. Очень жалею, что не успел

---

[30] *S. Frank*. L’inconcevable: introduction ontologique à la philosophie de la religion / Trad. P. Caussat. Paris, 2007.

[31] Почтовая карточка. Штемпели: Paris. 5.I.48 — Paddington.10. Jan. 48.

зайти к Вам перед отъездом и поблагодарить за переданные мне Натальей Александровной[32] 2£. На днях вышлю Семену Людвиговичу мою книгу[33]. Надеюсь, что этим летом мы сможем повидаться с Вами как следует.

Сердечно преданные Вам Владимир и Магдалина[34] Лосские.

P. S. Все-таки я был прав: Андрей[35] родился весной 1917 года

2. В. Н. Лосский — Т. С. Франк

2 июня 1948

Глубокоуважаемая и дорогая Татьяна Сергеевна,

---

32 Даддингтон Наталья Александровна (урожд. Эртель; Почтовая карточка. Штемпели: Paris. 5. I.48 — Paddington.10. Jan. 48.

33 Речь может идти о книгах: Essai sur la Theologie Mystique del'Eglise d'Orient. Paris, 1944; The Meaning of Ikons. London, 1944.

34 Магдалина Исааковна Лосская (урожд. Малькиель-Шапиро; 1905–1968) — жена В. Н. Лосского. Окончила Парижский университет Сорбонна (где познакомилась со своим будущим мужем на лекциях греческого языка) и богословские курсы. Венчание состоялось в 1928 г. Прихожанка Трехсвятительского подворья Московского Патриархата в Париже, принимала участие в организации православного прихода иконы Божией Матери Всех Скорбящих Радости и святой Женевьевы в Париже.

35 Лосский Андрей Николаевич (1917–1997) — третий сын Н. О. Лосского, историк, специалист по русской истории XVII века. Участник Второй мировой войны, Андрей в конце ее был лейтенантом американской армии, который принимал «участие в очень опасных операциях, в высадке в Африку, потом в Сицилию, в Италию около Неаполя, во взятии Рима и походе из Италии в Австрию» (*Н. О. Лосский.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 260). Андрей и выхлопотал отцу право иммиграции в США. Н. О. Лосский поселился в Нью-Хэйвене, где Андрей писал диссертацию «Балтийский вопрос в 1679–1889», стал профессором Калифорнийского университета. Затем Н. О. Лосского пригласили в Свято-Владимирскую семинарию в Нью-Йорке в качестве профессора философии.

к сожалению, я не смогу исполнить Вашего поручения, т.к. моя поездка не состоится. Я действительно был приглашен Патриархом[36] присутствовать на торжествах[37] и епископском съезде[38], но очень скоро — через неделю, — Святейший дал мне понять, в деликатной форме, что меня пригласить сейчас не может. То же повторилось, на днях, и в отношении о. Евграфа Ковалевского, кот<орый> был приглашен одновременно со мною.

Надеюсь в скором времени увидеть Вас и Семена Людвиговича в Лондоне. Передайте<,> пожалуйста<,> ему и всей Вашей семье наш самый горячий привет.

Ваш Владимир Лосский

3. В. Н. Лосский — Т. С. Франк

Paris
13 juin 1953

Глубокоуважаемая и дорогая Татьяна Сергеевна,
обе книги Семена Людвиговича надо издать на французском.

Советую Вам обратиться к Père Dumont[39], который<,> может быть<,> согласится издать «Свет во тьме». Он руководит

[36] Вероятнее всего, речь идет о Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Алексии.

[37] Имеются в виду состоявшиеся юбилейные торжества (8–18 июля 1948) 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви, к которой принадлежал В. Н. Лосский.

[38] Речь идет о Всеправославном Совещании (Совещании Глав и Представителей автокефальных Православных Церквей), проходившем 8–18 июля 1948 г. в храме Воскресения Христова в Сокольниках в Москве. Совещание было приурочено к празднованию 500-летия независимости Русской церкви.

[39] Dumont Jean-René (Дюмон Христофор; 1898–1991) — католический священник, участник русского апостолата, доминиканец, церковный писатель экуменической тематики. Вступил в доминиканский орден, изучал русский язык. Перешел на византийский обряд, служил настоя-

католическим Centre d'Etudes «Istina»[40] и относится с большой широтой и теплотой к русской религиозной мысли. Его адрес: Reverendissime Père C. Dumont, Centre d'Etudes «Istina», 25 B^{d} d'Auteuil, Boulogne (Seine). «Непостижимое» — книга более трудная по содержанию, но именно поэтому надо постараться издать ее также: она очень ценна для всех, кто способен к философской мысли. Жаль, что Aubier[41] не взялся ее издать. Я поговорю о возможностях ее издания с иезуитами (P. Daniélou[42]): м.б. удастся найти издательство во Франции или в Бельгии. Сообщу Вам, как только узнаю что-нибудь положительное.

Мы с женой стали дедушкой и бабушкой 24$^{\underline{\text{го}}}$ апреля. Наш внук Андрей находится в настоящее время со своими родителями в Оксфорде[43]. Надеемся увидеть его там в конце июля, когда мы поедем на съезд Felloship'а в Abingdon[44].

телем русского греко-католического храма Святой Троицы в Париже. Возглавлял доминиканский центр «Истина», был ректором русской семинарии святого Василия Великого в Лилле. Был представителем католической прессы на I Всеправославном совещании, состоявшемся с 24 сентября по 1 октября 1961 года на острове Родос.

40 Доминиканский центр «Истина» («Istina») в Париже был основан в 1923 г. с целью изучения восточного христианства.

41 «Aubier-Montaigne» — французское издательство, которое выпускало философскую литературу, в том числе сочинения русских мыслителей. В нем вышли две книги С. Л. Франка: *S. Frank.* La connaissance et l'être / Trad. Kaffi, Oldenbourg et Fedotoff. Paris, 1935; *S. Frank.* Dieu est avec nous: trois méditations / Trad. M. Herman. Paris, 1955.

42 Жан Даниелу (Jean Daniélou; 1905–1974) — французский кардинал, римско-католический богослов, профессор истории раннего христианства и декан исторического факультета Парижского католического института, член Французской академии. Один из основателей издательства Sources chrétiennes, созданного с целью публикации трудов Отцов Церкви. Представитель так называемого нового богословия (nouvelle théologie).

43 Лосский Андрей Николаевич — сын диакона Николая Лосского. Доктор богословия, профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже, переводчик.

44 В. Лосский был участником ежегодной конференции англикано-православного содружества имени св. Албания и преп. Сергия в Абингдоне

Привет от нас всех всей Вашей семье.
Сердечно преданный Вам
Ваш Владимир Лосский

4. **В. Н. Лосский — Т. С. Франк**

19.VI.53

Глубокоуважаемая и дорогая Татьяна Сергеевна,

простите за опоздание: получил Ваше письмо в дни крайней занятости и только сейчас нашел свободный момент, чтобы ответить на Ваши вопросы.

Père Dumont не имеет никакого отношения к Dieu vivant[45].

Он не может не знать книг и статей Семена Людвиговича, так как специально занимается вопросами русского христианства и издает журнал под заглавием Russie et Chrétienté[46].

Вы можете ему написать, если хотите даже по-русски, без всяких колебаний. Скажите, что я Вас к нему направил.

Можно послать и exposé «Свет во тьме». Если P<ère> Dumont сам не сможет издать книгу, он конечно даст хороший совет и будет содействовать ее изданию.

«Dieu vivant» изданием книг не занимается.

с 1947 г. С. Л. Франка это братство также считало «своим другом». См.: *Lev. Archimandrite*. Profesor S. L. Frank (1877–1950) // Sobornost. 1951. № 9. P. 404.

45 «Dieu vivant: perspectives religieuses et philosophiques» — журнал французского православного Богословского института св. Дионисия, в котором преподавал В. Н. Лосский, выходивший с 1945 по 1954 гг. Первоначально находился в юрисдикции Московской Патриархии (1944–1947), во второй половине 1940-х и начале 1950-х гг. издавался вне юрисдикционной принадлежности.

46 «La revue Russie et Chrétienté» — первоначальное название (1934–1954) экуменического обозрения. Журнал посвящен межконфессиональному, а также иудео-христианскому диалогу.

Простите за спешный ответ: через полчаса уезжаю в Цюрих, на неделю, и надо укладываться и собираться в дорогу. Если будет нужно, напишу или P<ère> Dumont или другим лицам, кот<орых> знаю.

Искренно преданный Вам
Ваш Владимир Лосский

5. В. Н. Лосский — Т. С. Франк

Paris. 6.1.54[47]

Gnädige Frau
T. Frank
c/oSteinwei
30, Leopoldstr<asse>
München
Allemagne

Глубокоуважаемая и дорогая Татьяна Сергеевна,

поздравляю Вас с праздником Рождества Христова и с Новым Годом.

Простите, что до сих пор не ответил на ваше письмо, но не имел ничего положительного, чтобы сообщить Вам по вопросу о франц<узском> издании книги Семена Людвиговича. Напишу Вам немедленно, как только появится какая-нибудь возможность<,> и тогда попрошу Вас прислать мне французский конспект. Вся наша семья шлет Вам рождественский привет.

Сердечно преданный Вам
Владимир Лосский[48]

47 Штемпель: Paris. 6.1.54.

48 Последние две строчки написаны сбоку на полях открытки.

6. В. Н. Лосский — Т. С. Франк

9 апр<еля> 1954

Глубокоуважаемая и дорогая Татьяна Сергеевна,

вчера было собрание редакционной комиссии «Dieu vivant», в первый раз за этот год, и мне удалось наконец навести справку, кот<орую> Вы хотели получить.

Глава из книги Семена Людвиговича «Свет во тьме» была переведена молодым иезуитом, P<ère> Fransois Lecoq[49], кот<орый> знает русский язык. Его сейчас нет в Париже, но Вы можете написать ему, адресовав письмо «aux bons soins du[50] R. P. Daniélou, 15, rue Monsieur, Paris (7 ^{e})<»>.

Вся наша семья шлет Вам привет. Ждем моего отца и Андрея, кот<орые> должны приехать в Европу в конце июля, на несколько месяцев.

Сердечно преданный Вам Владимир Лосский

---

[49] Этот текст был опубликован во французском журнале «Dieu vivant», с которым до 1948 г. сотрудничал В. Н. Лосский (*S. Frank.* Le royaume de Dieu et le «Mond». Trad. F. Lecoq // Dieu vivant: perspectives religieuses et philosophiques, 1950. № 17. P. 15–34). Сведений об авторе не удалось установить.

[50] «Aux bons soins (de/du)» — просьба передать через такого-то... (*фр.*)

Ю. В. Линник

«Демон» М. Ю. Лермонтова в свете идеи Апокатастасиса

Памяти Авраама Самуиловича Позова

1.

Кажется: уже нащупал основание — и вдруг оно опять ушло из-под ног. Лермонтовский «Демон» бездонен. Причём его глубина возрастает с годами — вчерашние интерпретации кажутся мелкими, поверхностными по сравнению с тем, чего мы достигаем сегодня, исходя из новейших обретений человеческого духа.

Сергей Булгаков — и Мартин Хайдеггер, Авраам Позов — и Исайя Берлин: они помогают нам бросить на поэму М. Ю. Лермонтова неожиданный свет — и мы обнаруживаем в ней потаённые смыслы, ещё недавно ускользавшие от нас. Нет ли тут некоего привнесения — домысливания — навязывания? Нет ли модернизации? Отвечаем уверенно: нет.

Великие тексты — как откровение, раскрывающееся в истории: поэтапно — мерами — не сразу. Автор не мог провидеть, как его прочтут в поколениях, но для каждого — в их долгой череде — он как бы приберёг свой пласт. Эстафета интерпретаций устремлена к полноте понимания. Кто мог предвидеть, что поэма повернётся к нам вот

этой своей неявной гранью, меняя в корне привычный подход? Подобные раскрытия и выявления непредсказуемы.

2.

В качестве эпиграфа к нашему анализу мы предпошлём известное стихотворение М. Ю. Лермонтова:

Нет, я не Байрон, я другой,
Ещё неведомый избранник,
Как он, гонимый миром странник,
Но только с русскою душой.
Я раньше начал, кончу ране,
Мой ум немного совершит;
В душе моей, как в океане,
Надежд разбитых груз лежит.
Кто может, океан угрюмый,
Твои изведать тайны? Кто
Толпе мои расскажет думы?
Я — или Бог — или никто!

Вспоминается кьеркегоровское Aut-Aut. В словарях эта латинская формула комментируется так: выражение непреложной дилеммы. Добавим: и неразрешимой антиномии. В последней строке стихотворения задаётся предельная амплитуда. Она похожа на дыбу: распинает нас на полюсах контроверзы –раскалывает надвое. Разделительный союз являет здесь всю свою мощь. Между крайностями — бесконечность. Надо сделать выбор. Таковой осуществляют и автор, и его герой — Демон. Подберём к радикальнейшей из всех альтернатив синонимичные пары:

∞ (бесконечностть) — 0 (нуль);
бытие — небытие;
Все-Да — Все-Нет;
полнота — пустота;
максимум присутствия — максимум отсутствия.

Отрицательное местоимение никто удерживает в себе элемент личностного начала. Никто — значит никчёмный человек. Или — ничтожество? Выстраивание синонимического ряда здесь встречает затруднения. Никто и ничтожество: значения перекрываются, но не совпадают. Конечно же, понятие ничтожество — всецело оценочное. Очень экспрессивно запечатлелся в нём пренебрежительный — уничижительный — оттенок.

Это от сферы эмоционального, субъективного. Но обратим внимание вот на что — и сие очень существенно: данное слово движет нас от психологии к онтологии. Усугубляет проблему — заглубляет бездну. Ничтожество — от ничто, а не от никто. Это серьёзней. Фундаментальней!

В лермонтовской диаде никто как бы указует на ничто — подразумевает его, напитывается им, исподволь перенимая объективные значения, далеко уходящие за охранительный рубеж всего персонального, человеческого. Никудышный — и ничтожный: у этих слов разный вес — разная сила. Первое удерживает на поверхности — второе затягивает в прорву. Никчёмное у М. Ю. Лермонтова проваливается в ничтойное. Или Всё — или Ничто: без этой двуполюсности трудно понять мистерию падения. Ставки были максималистские. Иначе зачем рисковать? Эта антитеза является ключевой для нашей темы. Эрос и Танатос — её мифологическая проекция.

3.

Груз, лежащий на дне океана-души: это ведь метафора бессознательного. Скорее коллективного — по Карлу Юнгу. Там залегают архетипы. М. Ю. Лермонтов черпал оттуда. Прапамять? Сверхпамять? Как бы мы ни называли этот уровень, но именно он питает мифогенез. При всей вариативности своих образных воплощений, архетипы-матрицы являют нам жёсткие — предельно консервативные — структуры.

Такова мифологема падения. Разнообразно преломляясь в культуре, она везде и всегда выявляет одну динамику — удерживает один вектор: движение идёт сверху вниз — строго по отвесу — вдоль Axis mundi. Никаких отклонений! И тем более — попыток инверсии: когда траектория развёртывается на 180°, производя впечатление головокружительного чуда. Такое немыслимо!

Поправить уже ничего нельзя. И нет для этого стимулов — нет воли к этому. М. Ю. Лермонтов первым начал расшатывать устойчивый стереотип.

Нет, я не Байрон...

И не Мильтон — не Клопшток — не Гёте: это сочинители, у которых тема демонизма — при всём богатстве авторских красок — решается по незыблемой схеме. Вот общее для них: отступившие от Бога существа не жалеют о сделанном выборе — они тверды в своих приоритетах. Необратимость энтропии — это физика. Необратимость падения — теология: здесь мы вступаем в сферу метафизики. Сколь ни разные это области, но аналогии между ними возможны. Ведь идёт жизнь против энтропии!

Так и Апокатастасис обращает падение, задействовав хотя и ослабленный ожесточением, но всё же неисповедимо сохранный потенциал добра. Наитие М. Ю. Лермонтова угадало это кажущееся фантастическим вероятие. Вот то, чего не знала богатейшая европейская традиция, — вот сказанное впервые:

И входит он, любить готовый,
С душой, открытой для добра,
И мыслит он, что жизни новой
Пришла желанная пора.

А. С. Позов пишет о Демоне: «у него появляется желание вернуть прежнее состояние. Всё это — новое в мировой

литературной Люцифериане»[1]. Без преувеличений: книга Авраама Самуиловича Позова (1980–1984) «Метафизика Лермонтова» — поворотная в изучении нашей темы. Грек по национальности — подлинная фамилия Позидис, — он отлично знал и философию Эллады, и патрологию Византии. Уроки исихазма брал непосредственно у афонских старцев. Врач по образованию, овладел психоанализом. Пристально изучал восточную мистику — особенно йогу. Второй том его «Основ древне-церковной антропологии» имеет подзаголовок: «Апокатастасис» (Мадрид, 1966). Во всеоружии своих широких познаний А. С. Позов прочёл «Демона». Вот ещё цитаты из его труда:

> «Никто из писавших о злом духе не изобразил его кающимся, примирённым, готовым к любви и добру. Это сделал один Лермонтов»[2].
>
> «Можно ли представить любящим Сатану Мильтона и Клопштока, Мефистофеля Гёте и Люцифера Байрона?»[3].

В душе падшего ангела произошёл переворот. Вчера — мятеж против Бога. Сегодня — мятеж против себя. Это ещё не возвращение к Богу, но в неявной форме — подготовка к нему. Энергию для радикальных перемен даёт любовь. Не извращённое её замещение, хорошо знакомое Демонуискусителю, а нечто близкое к доподлинному, божественному в своём генезисе чувству. Именно — близкое: никак не тождественное.

Однако кто усомнится в искренности порыва? Не преодолён эгоцентризм — отсутствует жертвенность — нет и в помине упреждающей заботы о любимой. Инерцию падения не удаётся погасить. Но попытка сделана. И это обнадёживает — это благословенно.

---

1 *А. С. Позов.* Метафизика Лермонтова. Мадрид, 1975. С. 98.

2 Там же. С. 73.

3 Там же. С. 92.

Бог есть Любовь. Бог присутствует в любящем — Эрос есть ипостась Бога. Не является ли любовь одной из нетварных энергий Бога? На пике этого чувства может осуществиться теозис. Кажется невероятным такое признание Демона:

Что без тебя мне эта вечность?
Моих владений бесконечность?
Пустые звучные слова,
Обширный храм — без божества!

Тут нельзя не вспомнить «Божественную комедию» Данте. Поэт обожает — обожествляет — боготворит Беатриче. Через любовь к женщине он выходит к Богу. И даже входит в Бога!

Кульминация поэмы — синергия с Ним: мы видим, как поэт вступает в средоточие концентрического троекружия, которое не просто символизирует, но и энергийно представляет Святую Троицу — по сути является Её теофанией. Это ли не апофеоз человека? Данте тоже пал. Конечно, масштаб катастрофы тут несоизмерим с тем, что пришлось пережить восставшим ангелам, но суть одна и та же.

4.

Могла ли Тамара сыграть роль Беатриче? Навряд ли. Другая среда — другая религия — другое воспитание. Беатриче для Данте — как бы икона Бога. Но ведь и Тамара для Демона тоже! В свой пустынный храм он ещё не призвал Бога — но там теперь воссияла Тамара: по сути Его посланница — Его порученка:

Хочу я с небом примириться,
Хочу любить, хочу молиться,
Хочу я веровать добру.

А. С. Позов подчёркивал: Демон желает примириться «не с Богом, а с небом»[4]. Для Авраама Самуиловича это раз-

[4] *А. С. Позов*. Метафизика Лермонтова. Мадрид, 1975. С. 72.

[Содержание]

личие было принципиальным? Но ведь здесь нет противоположения — нет резкого разрыва. Быть может, поначалу Демон желает найти понимание у небесной иерархии, а уже потом — как бы заполучив некоторую поддержку — сделать решительный шаг к самому Богу. Такие намерения могут прочитываться. Всё это гадательно. И, думается, второстепенно: главное — в начавшейся трансформации всего существа Демона. М. Ю. Лермонтов правомерно спрашивает:

То был ли признак возрожденья?

Это очень точное слово: возрожденье — Renaissance. То есть рожденье заново. Б. Л. Пастернак сказал бы: второе рожденье. Оно происходит не на пустом месте — не в лоне чистого нуля — не само по себе. Его предпосылки — положительная наследственность, как бы ушедшая в рецессив, но отнюдь не аннулированная — не смытая вовсе. Искра Божья негасима. Она и воспламенилась в Демоне. Порыв любви раздул её.

Забытое и забитое! Оттеснённое в глухомань подсознания! Казалось бы, полностью оставленное — отравленное — задавленное! И вот корень, вроде как отсечённый падением, возобновился. Это похоже ещё и на платоновский анамнесис — припоминание мучительно, однако результативно:

В нём чувство вдруг заговорило
Родным когда-то языком.

Прекрасное чувство не было истреблено? И пребывало в латентном состоянии? М. Ю. Лермонтов ставит великие вопросы, относящиеся к психологии не только ангелов, но и людей — вопросы души как таковой: какую бы оболочку она ни имела — видимую или невидимую, плотную или эфирную.

Может ли душа окончательно покориться злу? Неотменимо встать на службу деструктивной силе? Или всегда есть надежда, что её удастся вернуть к истине? Это ключевая проблемати-

ка Апокатастасиса, понятого расширенно: возможность претворения зла в добро — трансформации тления в нетление.

Поэтом намечены те её ракурсы, которые войдут в компетенцию психоанализа — но ждать долго: остаётся целое столетие до триумфа З. Фрейда и К. Юнга. Сделанного не воротишь. Или — вопреки поговорке — возможна обратность? Допустима попятность? Разрешён реверс? Вопросы множатся! Это экстремальные вопросы — это предельные проблемы — это краевые задачи.

Инфернальная тьма поддаётся высветлению, идущему изнутри? Мы сумеем, не прибегая к силе, победить Ад? Зло способно к самоотрицанию? Вот оно учиняет ревизию в себе — переламывает себя — меняется до неузнаваемости: нам предстаёт добро.

Мы не хотим идеализировать русскую душу, с которой М. Ю. Лермонтов связывает своё избранничество — свою харизму; но всё-таки поэт наводит нас на мысль, что есть в ней предрасположенность к идее Апокатастасиса. Ведь это главное в «Демоне»: пусть не состоявшийся, но заявленный — и в неудавшейся единичной попытке уже опробованный — Апокатастасис. Прямой смысл главного для нас понятия — восстановление. Таковое произойдёт спонтанно — без всяких предпосылок? Росток добра поднимется как бы из вакуума? Тут более сложная драматургия. Должно восстановиться уже бывшее, но потерянное столь безнадёжно, что мнится: необходимо создание внове.

Это не так.

Божественное начало, которое было отторгнуто злой волей, пребывало — в силу своей неуничтожимости — сохранным. Вот оно встрепенулось! Вот выказывает признаки оживления — и переворачивает душу Демона. Это возвращение к самому себе. К тому, что лежало в чистейших истоках, — но было замутнено падением. Перемены столь радикальны, что может показаться: это впервые — этого не было в Демоне. Как если бы он никогда не знал благодати. Как если бы не был близок к Богу.

Первое — и новое: эти эпитеты, столь характерные для лермонтовского текста, призваны показать и подчеркнуть небывалость перемен. Проследим их в контексте.

Тоску любви, её волненье
Постигнул Демон в первый раз.

Когда-то он любил Бога. Любовь к женщине — это и впрямь впервые. Но всё же в относительном смысле: перед нами модификация чувства, знакомого Демону по начальным дням творения. Вчера — Создатель. Сегодня — Тамара. Это перенос (transference) в психологическом смысле данного понятия? Сопоставим ещё раз «Божественную комедию» и «Демона». Вот два значительнейших инварианта:

— потеря исходных высот — падение;
— попытка силой любви вернуть утраченное.

Мистерии творятся на разных планах — ангельском и человеческом. Однако алгоритмы спасения — подъёма из ямины Inferno — одинаковые: посредствуя между Богом и пленниками греха, женщины преображают своих возлюбленных. Беатриче выполняет эту миссию полностью. Тамара терпит горестную неудачу.

Неясный трепет ожиданья,
Страх неизвестности немой,
Как будто в первое свиданье
Спознались с гордою душой.

Трепет и страх — у М. Ю Лермонтова, страх и трепет — у С. Кьеркегора: унисон поразителен. Любовный сюжет у поэта развивается отнюдь не в пастушеской Аркадии. Эрос несёт падшему ангелу и блаженство, и муку. Экзистенциальные ноты начинают звучать в душе Демона. Как обогащается его внутренняя жизнь! Воистину: Vita Nova. Всё сначала — всё

впервые. Прилагательное «новый» играет у М. Ю. Лермонтова всеми своими гранями. Исходит светом! Лучится!

Твоей любви святым покровом
Одетый, я предстал бы там,
Как новый ангел в блеске новом.

Ещё:

И вновь постигнул он святыню
Любви, добра и красоты.

Важнейший индикатор подвижки — слёзы: они впервые навёртываются на глаза Демона — впервые их соль он чувствует на губах. Застать падшего ангела с мокрыми щеками? Это невероятно!

Тебе принёс я в умиленье
Молитву тихую любви,
Земное первое мученье
И слёзы первые мои.

Удивительная влага! Понятна её роль: омывать роговицу. Однако поверх биологической функции культура тут наложила множество своих уникальных смыслов. Слёзы радости — и слёзы отчаянья; слёзы умиления — и слёзы разлуки: семантических переливов множество — весь спектр наших чувств преломила солоноватая жидкость.

Он любит пасмурные ночи,
Туманы, бледную луну,
Улыбки горькие и очи,
Безвестные слезам и сну.
Это было вчера. А сегодня — другое:
Поныне возле кельи той
Насквозь прожжённый виден камень
Слезою жаркою, как пламень,
Нечеловеческой слезой.

Ангелы не плачут в силу своей природы. И вдруг прошибло! В нечеловеческом узнаётся человеческое — но поданное как гипербола: с немыслимым увеличением. Антропология слезы: Демон — хоть он и не нашего рода — вписывается в эту тему. Любовь вочеловечила Демона. И приблизила к Богу.

Хочу я веровать добру.
Слезой раскаянья сотру...

Если можно так выразиться, то нам явлена высшая форма слезы — в ней себя заявляет метанойя. В буквальном переводе с греческого это перемена ума — плод принесённого покаяния, итог борьбы со всем негативом в себе. Апокатастасис невозможен без метанойи. Демона мы застаём у порога метанойи — на решающий шаг его недостало.

5.

Почему пал Демон? В поисках ответа на этот вопрос полезна интроспекция — взгляд в себя: наши проблемы во многом аналогичны проблемам падших ангелов. Ведь мы чада одного Творца. В нашей психологии немало общего. Совсем не нужно вставать на место Демона, чтобы понять его — лучше безбоязненно вдуматься в параллелизм двух падений: ангельского и человеческого. Нас влёк вниз одинаковый соблазн.

Ангел-богоборец — и человек-богоотступник: вполне сопоставимы их мотивы — их действия — их потери. Рассмотрим четыре версии, объясняющие побудительные стимулы падения — его мотивацию.

а) Полная — безусловная — абсолютная — безоговорочная — максимальная свобода: вот затравка падения — вот его движущий стимул. Николай Кузанский утверждал: бесконечному существу не подобает создавать конечный мир. По аналогии: бесконечно свободное существо не будет ли-

митировать это качество, передавая его своим созданиям. Никакой дозировки! Дар свободы мы получили во всей его полноте — без всяких условий и ограничений. Конечно, было рекомендовано обращать этот дар только во благо: на различие добра и зла Господь указал ясно и убедительно. Более того: способность к соответствующей дифференциации он оформил как некий априорный механизм — заложил её в нашу наследственность.

Да, это своего рода рамки — но вовсе не жёсткие: скорее зыбкие контуры, чем реальные барьеры. Был совет — не было приказа. Бог рекомендовал — Бог не запрещал. Если нам дана вся свобода, без каких бы то ни было умалений, то кто-то однажды ощутит со всей остротой: меня подавляет авторитет Создателя — я хочу сбросить это иго. Спорно? Да. Субъективно? Вне всяких сомнений. Однако в пространстве возможностей эта ячейка не может пустовать. Как её ни табуируй, она будет заполнена. Хочу безоговорочной — безусловной — безмерной свободы. Нормы — как узы, традиции — как удила. Расковаться! Чтобы никаких сдержек — никаких прещений. Могли ли разумные создания избежать этого искуса? Уповать на стерильную чистоту их намерений наивно.

Ждать абсолютного послушания — глупо. Первичная гармония сразу подверглась возмущениям. Падение ангелов конечно же величайшая из пертурбаций: мир тряхнуло — и многое в нём перевернулось. Возникла поляризация — и онтологическая, и ценностная: новоявленное зло противопоставило себя первородному добру. Катастрофа представляется неустранимой — и не в силу фатальной предзаданности, а по причине свободного выбора. Проигнорировать эту опасную линию в спектре вероятий? Такое исключено. Самая абстрактная возможность — это мир без падения. Мир-идиллия!

Вот его субстанция: розовая патока. Не тошнотворно ли? Хочется острого, горчащего. Падение обогатило вкусовую палитру мира, навсегда лишив его удручающей пресности. И. Берлин тонко расслоил понятие свободы на два аспекта:

— Я никому не раб. — Это негативная свобода.

— Я сам себе хозяин. — Это позитивная свобода.

Классический либерализм старался направить цивилизацию в русло именно позитивной свободы. Сэр Исайя рассуждает о ней без всякого пиетета: «она порой оказывается лишь лицемерной маской жестокой тирании»[5]. Негативная свобода ближе к тому Ungrund Я. Бёме, под чей мощный гипноз попал Н. А. Бердяев. Свобода, которая старше Бога — тёмная, безначальная, индифферентная к добру и злу; свобода, где любая определённость была бы чем-то чуждым и невместимым; свобода отсутствия — зиянья — хаоса: вот что такое Ungrund, буквально — Не-дно.

Бог есть личность? Но это уже ограничение свободы: персональное утверждает себя на фоне имперсонального — возникает противоположение. Таковое нетерпимо для Ungrund. Свобода Бога относительна. Взяв на себя моральные обязательства, Бог обузил свой диапазон — ввёл целую систему lim. Распространяется ли на Бога категорический императив? По крайней мере для Его новозаветной ипостаси — несомненно. Категорический? Несвобода! Императив? Почти кабала! Ungrund предоставляет гораздо больше свободы по сравнению с Богом. Это свобода безблагодатная? И бесплодная? Вероятно, в ней есть своё упоение — и потому она влечёт, манит.

Мы поднялись над Ungrund. Но нам не дано оторваться от неё: как растению — от питающего субстрата. Сие никому не по силам — даже Богу. Демон ностальгировал по Ungrund? Тосковал по чувству раскованности, которое обретается только там? Это не судимо. И не наказуемо. А как же Страшный Суд? Быть может, это не последняя инстанция.

Носители прометеева духа жаждут бесконечного числа степеней свободы. Вряд ли их максималистский порыв ко-

[5] *И. Берлин.* Четыре эссе о свободе. Лондон, 1992. С. 248.

[Содержание]

гда-нибудь получит удовлетворение. Однако спорадически он будет заявляться до конца времён. Разве Бог держит нас на привязи? Перегораживает шлагбаумом выход из осенённого им сегмента бытия? И ангелы, и люди: ничей окрик не удерживает их, когда они делают шаг в бездну. Наше несогласие с Богом имеет разную меру напряжённости. Вот картина, где нам явлен Л. Н. Толстой, охваченный адским пламенем. Но свободомыслящий писатель был в ссоре не с Богом, которого по-своему любил, а с Церковью. Это ведь разное!

Священник, работающий на КГБ: от Бога он куда как дальше, чем Демон, — а ведь совершает таинства. Жуткое фарисейство! На его фоне падение ангелов — как детский насморк рядом с онкологией. Бог явно попустительствует атеистам. Многие из них отошли от него мягко и спокойно. Без эксцессов. Часто это люди большой культуры, творящие добро, — никак не в нашей компетенции осуждать их. Вот я сейчас со всей серьёзностью философствую на тему падших ангелов. Меня слушает неопозитивист, прошедший школу Венского кружка, — и не скрывает смущения: есть ли денотат у моих высказываний?

Для него и Бог, и ангелы — псевдопредложения: они не верифицируются — за ними ничего не стоит. Проявить нетерпимость к оппоненту-афею? Сегодня это было бы верхом неприличия.

Свобода от Бога во всех её формах — будь это прямой мятеж, рационалистическая критика или просто равнодушие — не предосудительна. Как ни парадоксально это прозвучит, но падение — от Бога. Всецело от Него! Хотя и вопреки Ему — супротив Него. Такова реальность: благодаря невероятному в своей щедрости дару свободы, отпущенному Творцом каждому из нас, наличествует странное для большинства, однако тонко выверенное — промыслительно оправданное — попустительству злу. Ведь в конечном итоге всё пагубное не останется безнаказанным.

Создатель допускает лишь один вид цензуры: это контроль Логоса — проверка софийным смыслом. Принципи-

альное уточнение: это самоцензура. Бери свободу целиком: без умаления — ущерба — вычета. Мы и взяли. А как распорядились ею — это уже совсем другое дело. Наша первая версия правомерна. Однако её недостаточно для понимания трагической души Демона.

б) Суть второй версии мы выразим через понятие, введённое А. С. Позовым: автотеосия[6]. Точная калька — самообожение. Вы не примеривались к роли Бога? Не ставили себя на Его место? Формально позовская автотеосия похожа на исихастский теозис. Но первая осуществляется в агрессивной гордыне — второй достигается в тишайшем смирении. Автотеосия — это лже-теозис, его суррогат. Подмена очевидна: вместо жертвенного самоуничижения, обладающего невероятной подъёмной силой, — безудержный эгоцентризм с установкой на предельное самовозвышение, которое, однако, оборачивается сокрушительным провалом. Разные векторы! И разные результаты.

Впрочем, следует говорить лишь о попытке автотеосии — состязание с Богом у падших ангелов кончается полным поражением. Вот главная их неудача: творить из ничего они так и не научились. Хотели создать устойчивое вещество — получалась виртуальная пена: как из неё строить космос? Всё рассыпалось — рассеивалось — улетучивалось.

Несмотря на очевидный провал, мы, однако, должны признать: сама заявка на богоравенство — а оно раскрывается прежде всего в способности запускать космогенез — была правомерной. Помешало — нетерпение, воспрепятствовал — форсаж. Извлечём ли уроки?

Главная установка христианства — при её расширенном и максималистском толковании — могла бы быть сформулирована так: поднять человека на высоту, когда отношения между ним и Богом — с полным преодолением онтологического разрыва между ними — примут форму тождества.

[6] *А. С. Позов.* Метафизика Лермонтова. С. 97.

Или амбивалентности: Бог в тебе — ты в Боге. Это конечная цель: омега эволюции — её энтелехия. В церковных проповедях ничего такого мы не услышим. Сокровенное — замалчивается. Легко понять — почему. Церковь опаслива: не занёсся бы человек. Не утратил бы адекватность, разрывая связь с реальностью в ложном пафосе самоутверждения. Спаситель говорит человекам: «В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моём, и вы во Мне, и Я в вас» (Ин. 14. 20).

По сути это установка на теозис. Нашу веру красит её максимализм. П. А. Флоренский показал: православие пронизано антиномиями. Вот одна из самых масштабных и парадоксальных: в тезисе человек мыслит себя как ничтожество — в антитезисе говорит о своём богоподобии. Сегодня паритет крайностей нарушен в пользу тезиса. Исихазм — маргинален.

Интересный момент: потаённое в православии прямо заявляет себя в исламе. Мы имеем в виду суфизм, возникший под влияние исихазма. Неисповедимая связь! Вот Халладж выбегает в рубище на базарную площадь и громко восклицает: «Я — Аллах». Дервиша четвертовали. Исихастов порой пытались уличить в прельщении. Как безмолвники видятся в ретроспективе? Это посланники соловьёвского богочеловечества — они выводят нас на аттрактор теозиса. Это воистину благовестники.

Случается, что мы путаем разные состояния: болезненная ревность к Богу — и творческая соревновательность с Ним. Первое — автотеосия: завышенные представления о своей роли, незрелые амбиции. Заносчивость! Прекраснейшие возможности сведены насмарку высокомерием ангелов. Озлобление и отчуждение: вот конечный итог эготизма. Второе — теозис: ты входишь в поток нетварного света — и наполняешься им.

Бог — впереди. Или над тобой. Ты хочешь достичь Его — встать вровень с Ним. Бог потворствует тебе. Но ты трезво осознаёшь: ни опередить Бога, ни возвыситься над Ним тебе не дано — ты не стал жертвой болезненных амбиций. Тогда как герой М. Ю. Лермонтова соблазнился — искусил-

ся — прельстился. Поэт решился на сочувствие ему. Это был нравственный подвиг. И вызов догме. Сколь ни катастрофичен провал Демона, но его ситуацию всё же нельзя назвать безнадёжной. В принципе, он может вернуться к Богу — и осуществить истинный теозис. Этот путь открыт и для людей, и для ангелов. Уверенное обретение теозиса — после безуспешной автотеосии: такой опыт — сейчас это всего лишь абстрактная возможность — видится как один из сценариев спасения.

Падение ангелов исказило отношения Творца и твари. Но сколь ни велика эта досадная деформация, она не затронула основополагающих моментов в отношениях Творца и твари. Вот некоторые из них:

— Любовь Бога не потерпела никакого ущерба: осудив своих чад — и ангелов, и людей, Бог не перестаёт их любить.

— Вторжение смерти в картину мира диссонирует с Божьим замыслом, но не является чем-то фатальным — этот дефект устраним.

— Хотя тление умалило красоту творения, но всё же космос остался космосом — поползновения хаоса сдерживаются.

— Независимо от проекта Апокатастасиса, Бог не закрыл для падших существ спасительную возможность метанойи.

Каждому отпущен шанс. Благодать не убывает. Конечно же, вызов Богу — сильнейшая доминанта в поведении ангелов. Но редуцировать сложную проблему только к ней было бы упрощением.

в) О со-страдании мы говорим чаще, чем о со-радовании — откуда асимметрия? Major — от Бога. Minor привнесён его созданиями. Бог призывает нас к радости — но кого-то влечёт к себе страдание. Вспомним Александра Блока:

Сдайся мечте невозможной,
Сбудется, что суждено.

Сердцу закон непреложный —
Радость-Страданье одно!

«Радость-Страданье» — парадоксальное словосочетание. Оно похоже на оксюморон. В поэтике данная фигура речи аналогична антиномии. Сколь глубокое противоречие тут завязывается! Бог хочет, чтобы ты ликовал, влёкся к свету. Тебя же притягивает сумрачное, безблагодатное. Воля к страданию в каком-то смысле тоже является отпадением от Бога. Теряется унисон — появляется диссонанс.

Не будем акцентировать понятие садомазохизма, введённое в 1913 г. Исидором Задгером, — коннотации, связанные с психопатологией, мы оставим в стороне. Хотя следует вспомнить о недавнем переосмыслении этого феномена О. Ф. Кернбергом, заострившим внимание на том, что в культуре имеет место идеализация и сакрализация страдания, — учёный предложил рассматривать это явление вне клинического контекста.

Уместно вспомнить более ранний термин — алголагния. Буквально — желание боли. Вероятно, подразумевается боль умеренная — так сказать, терпимая: ведь если она зашкаливает — сознание отключается. А с ним — ощущения: и положительные, и отрицательные. В нашем случае явственно причудливое переплетение позитива и негатива. Сколь яркой бывает их интерференция!

Это очень серьёзно. Вспомним о стигматах. Вспомним о том, что Крестное Древо оборачивается Древом Жизни, — здесь тоже есть что-то оксюморонное: двоятся и смыслы, и состояния. Кому-то из ангелов опостылела безоблачная радость. Они резко отошли в тень — собственно, её и создали. Мир до падения был бестенным. Также и первые люди — Адам и Ева: быть может, им наскучило райское благополучие? И они пошли на риск ради свежих впечатлений бытия.

Переводя проблему в плоскость Апокатастасиса, процитируем Н. А. Бердяева: «Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость и злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был изнасилован добром

и принудительно внедрён в рай, т. е. в каком-то смысле человек имеет нравственное право на ад, право свободно предпочесть ад раю. В этом скрыта вся нравственная диалектика об аде»[7].

Дар свободы дороже дара блаженства. Я — свободен, я — хочу страдать. И я пострадаю — потому что свободен в своём выборе. Бог не хочет моего страдания. Он и страдания своего Сына не желал. Но Бог не препятствует моей добровольной муке, сообщая ей поразительные качества: она способна очищать, высветлять, преображать.

Страдание есть зло. Но не безусловное — не абсолютное. Однозначный подход к страданию ошибочен. Черная краска тут не годится. Много оттенков. Сложность палитры тоже предопределена падением.

Вернёмся к понятию садомазохизма.

Уверенно сделаем два утверждения:

— Демон не садист
— Демон не мазохист

Страдание в данном случае — не физиология и не психология, а скорее онтология. Ущерб надо нанести бытию. По мере своих малых возможностей отдалить его от Бога. Попытаться сияющий континуум вечности превратить в дискретную чересполосицу света и тени — это характернейший признак времени, выражение его ритмической структуры.

Время отсутствовало в Раю. Хронос вступил в свои права после грехопадения. Противоречивость времени осознаётся нами всё острее и глубже: оно и витально (как, например, в жизнеутверждающей концепции Н. А. Козырева), и мортально (накапливает энтропию — течёт в направлении к смерти). Что-то время удержало от вечности — помнит о ней, черпает из неё. Не потому ли жизнь бросает вызов Танатосу?

---

7 *Н. А. Бердяев.* О назначении человека. М., 1993. С. 229.

Не проявляется ли в этом благость Божия? М. Хайдеггер гениально отождествил время и бытие. В свете этого подхода вредоносность падших ангелов может быть понята так: они хотят остановить время — обрушить мир в безвременье — в атемпоральность. Странное состояние! Назовём его минус-вечностью теневого Зазеркалья? Антибытием? Небытием? Трудно подобрать слова. Ведь мы вошли в область апофатики: не-существующее — не-проговаривается.

Перевести бытие в депрессивный режим — создать эконишу для нежити — умертвить время: вот к чему стремятся падшие ангелы. Идти против бытия — перечить ему в широком диапазоне: от мелкого пакостничества — до глобального мракобесия. Такова принципиальная установка Inferno. Бог играл на белой клавиатуре. Теперь она стала черно-белой. Будем ностальгировать по утраченному?

Сделаем честное признание: мечта об Апокатастатисе вполне может сосуществовать с приятием сего мира в его нынешнем положении — когда на каждом шагу мы встречаем печать падения. Стереть эту печать мы пока не в силах. Да и не всегда хотим этого. Ибо присутствие зла эстетически обогащает картину мира. Скажем без обиняков: культура крупно выиграла от факта падения. Вы можете представить мировую библиотеку без «Божественной комедии» Данте, «Фауста» Гёте, «Демона» М. Ю. Лермонтова? Без «Реквиемов» В. А. Моцарта и Дж. Верди? Без идей философов-экзистенциалистов? Вот весы: на одной чаше — мир без падения, на другой — эти шедевры. Какой дисбаланс предпочли бы? Я хочу, чтобы перевесила вторая чаша: не люблю пресности.

Конечно, падение ангелов — существенный дефект в образе творения. Или недостаток. Или брак. Но негативное перерабатывается в позитивное! Появится Эсхил — возникнут мартирологи — прозвучит le Marche funebre Фр. Шопена. Отказаться от этих обретений? Без падения ангелов — а равно и наших прародителей — ничего этого не было бы. Какая скукотища!

Наши мысли — не апология падения, а попытка выявить в нём ценностные моменты, без коих культура была бы блёклой и тусклой. Страдание порождало сострадание. Начала добра в человеке окрепли, хотя в них и появился горчащий привкус. Воля к страданию — не повод для инвектив.

г) Четвёртая версия: за паданием ангелов стоит воля к небытию. Это вероятие представляется нам наиболее предпочтительным. Русские переводчики М. Хайдеггера А. В. Михайлов и В. В. Бибихин — Хлебниковы в философии: отыскивая русские эквиваленты к сложным немецким терминам, они создавали ошеломительные неологизмы — выступали как словотворцы. Вот одна из таких придумок В. В. Бибихина: глагол «ничтожить». Правда, он изредка встречался в словаре русских поэтов — приведём два примера:

> Как дерзостный язык бесславил нас, ничтожил...
>
> *И. И. Дмитриев. Чужой толк*

> Твой ход, как черная зараза,
> Губил, ничтожил племена...
>
> *А. С. Пушкин. К вк зский пленник*

Я не противоречу себе, когда говорю: ничтожить у В. В. Бибихина — внове созданное слово. У И. И. Дмитриева и А. С. Пушкина ничтожил = уничтожал. В. В. Бибихин вносит в него резко иной — хайдеггеровский — смысл: ничтожение куда как радикальнее уничтожения — ужаснее его. Оно не распыление и не растворение. Не разъятие — не разрыв — не распад. Что физическое умерщвление? Что логическая негация? Ничтожение предполагает несказуемую полноту отсутствия! Провал в абсолютный Нуль! *Нет* в энной степени! Мировой круг зацикливается на Zero — и это нелепые попытки: дозваться — достучаться — дозвониться до высшего Incognito, гипотеза о существовании которого так и осталась неверифицированной. Процитируем Хайдеггера-Бибихина:

> Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание от себя как таковое есть вместе с тем — за счёт того, что оно заставляет сущее ускользать, — отсылание к тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счёт уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит[8].

Мощный глагол! Мы вправе предположить: падшие ангела ничтожат бытие — хотят вернуть мир в лоно небытия. Это уровень бессознательного? Или чёткая программная установка? Сейчас мы олицетворяем — гипостазируем — мифологизируем вполне объективную тенденцию. Её проявления многообразны: рост энтропии — и танатофилия, деструкция — и тление. Бытие требует напряжений. Оно постоянно должно поддерживать себя — укреплять свои позиции. Отсюда неуклонное повышение организованности. Поэтому — эволюция.

Бытие поднимает вверх — небытие затягивает вниз. Онтологическая вертикаль — абсолютна. Система отсчёта — единственна: релятивизм исключён. Мы содействуем или бытию, или небытию. Работаем против энтропии — или пособничаем ей. Неприятие бытия бывает бессознательным — и чётко рефлексированным: как учение Будды о нирване. Каждый из нас — арена противоборства: две силы сталкиваются в наших душах — и каждая требует встать на свою сторону. Первой служит Эрос — Танатос верен второй. С первой мы связываем добро — со второй ассоциируем зло.

Для иранской традиции — подразумеваем и Заратустру, и Мани — оба начала паритетны. Редкий случай! И Запад, и Восток не приемлют симметричного дуализма. Сейчас мы

---

[8] *М. Х йдеггер.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 22.

сопоставим их. Запад радеет о том, чтобы перевесило бытийное Многое, связывая понятия разнообразия и негэнтропии — Восток, наоборот, исподволь нарушает баланс в пользу Единого, рискуя обнаружить на его месте ужасающее Ничто.

Начнём с Востока. Устремлённый к Единому, Восток отрицает как ценность нашего множественного мира (это майя — иллюзия), так и ценность индивидуального начала («Я» — тоже фикция). Единое — пусть его репрезентацией будет Брахман — не несёт в себе никакой информации. Оно ничтойно. Брахман не знает различий — исключает любые противоположения. Поэтому он и немыслим, и несказуем, ибо для включения этих процессов нужна хоть маломальская, но разнородность. Брахман индуизма отозвался в Боге Э. По. Его «Эврика» — как и философия А. Шопенгауэра, возможно повлиявшие на него, — созвучна веданте. Цикл Манвантары (проявление) и Пралайи (исчезновение) у Э. По накладывается на пульсацию Вселенной: вот она расширяется (Единое превращается во Многое — Бог теперь пребывает в состоянии дисперсии) — вот сжимается (каждый атом помнит своё лоно — хочет вернуться в него). Это 1848 г.

Модель нестационарной Вселенной — не без эвристического воздействия индуизма — будет создана А. А. Фридманом в 1922 году. Сжатие Вселенной выглядит у Э. По как гравитационный коллапс. Уход в сингулярность! Катастрофа будет означать гибель человечества, но компенсаторно — по принципу симметрии — воскрешение Бога. Единое возвратится к себе. Самовосстановится! А дальше начнётся новая Манвантара. Архетип Вечного Возвращения тут очевиден. Христианство хочет разбить роковой цикл. Святая Троица — Единое во Многом: не просто Единое. Огромная разница!

Благодаря Святой Троице мир держится на плаву — не тонет в ничтойном. Её великая диалектика — будто спасательный круг: удерживает нас — где гарантия возврата? — от рискованных попыток нырнуть в бездну сингулярности. Мы тщимся выйти через неё и к Дао — и к Нирване — и к Брахману. Это возможно. Но опять-таки: сумеем ли вернуться на-

зад? Не просматривается ли за маской экстатического всеединения и всеслияния бессознательный порыв к отказу от бытия? В пользу чего: сверхбытия — пакибытия — метабытия? Но под эти понятия, денотат которых ускользает от нас, может мимикрировать небытие. Предложим новый термин для известного явления: нигилофилия. От латинского nihil — Ничто. Это сильная форма танатофилии. Когда отказываешься от жизни не потому, что устал от неё, а по причине тяги к Единому — к экзистенциальной реализации вот этого: «Всё во мне, и я во всём» (Ф. И. Тютчев). Вселенская релаксация!

А ведь Единое подчас — как ложный покой воды: под безмятежным зеркалом — омутное Ничто. Как целые культуры и религии, так и отдельные личности могут попадать под гипноз нигилофилии. Тогда фатальной энтелехией — зазывным аттрактором — становится цель типа Нирваны (как её понимала Махаяна). Такая тяга может осознаваться и не осознаваться. Часто она получает мифологическое оформление. При всех раскладах результат предсказуем: уход с арены существования. Конечно, подобное развитие событий — не правило. Скорее — исключение. Но оно таит в себе смертельную опасность.

Обобщим наши сравнения.

Брахман — унитарен.

Троица — соборна.

Брахман — безмолвен.

Троица — полиалогична.

Брахман — сама атараксия.

Троица — само участие.

Мейстеру Экхарту однажды привиделось нечто ужасное: Святая Троица — схлопывается. Сегодня мы бы сказали: коллапсирует. Это катастрофа. Теряется тринитарная структура — а с ней диалектика нераздельного и неслиянного: оплот — условие — обеспечение проявленного бытия. Христианство ценит и объективный мир (ввержение во грех не смогло стереть его софийные черты), и субъек-

тивное измерение (воспитание призвано поддерживать неповторимость каждого «Я»). Наш Бог — Личность; быть может, одна из Его нетварных энергий — как раз личностное начало. Мы сейчас вышли на великий развил.

Нам предстоит сделать принципиальный выбор — нет более ответственного акта. Это предел — крайность — экстремум. To be or not to be. «Нет» бытию — «да» небытию. «Демон» писался на пороге этой бифуркации.

М. Ю. Лермонтов познал искус онтологического нигилизма. Дух отрицания! Минусование здесь перманентное и тотальное — до полного исчезновения позитива — до конца. Опустошение! Обнуление! Вычет! Позволим ввести такое понятие: онтомахия — борьба с бытием. Демон преуспел на этой стезе. Конечно, бытие оказывает мощное сопротивление. Пробитая в нём брешь затягивается — увечья регенерируют — раны заживают. Однако в локальных областях бытие может сдавать позиции. Внутри таких областей оказываются целые народы. Деградация — вымирание — беспамятство! Сколько этносов и культур пережили свой коллапс? К Единому надо относиться с пиететом. Мы — оттуда. Всё — из Ничто. Тем не менее здесь необходима осторожность. Черпая из Единого, остерегайся: иначе будешь поглощён им — вырван из мира многого. Экстремум Единого! На этом пике всё чаще разыгрываются трагедии.

Манипулируя подъёмом чувств, вызывая в людях экзальтацию, тоталитарные секты провоцируют коллективный суицид — открывают этой жуткой отмычкой мнимые врата в лже-Единое. Люцифер наблюдает за этим с саркастической улыбкой. Демонизм здесь торжествует. О тёмных силах можно сказать так: они хотят слить всю материю в адскую воронку, типологически схожую с чёрной дырой.

Хайдеггер вопрошал: «Почему вообще есть сущее, не, наоборот, Ничто?»[9] Тёмные силы действуют в интересах этой наоборотности. Источник их — всеотсутствие. Пустотное,

[9] *М. Х йдеггер.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 27.

[Содержание]

мнимое! Кем оттуда даются нам знаки? О форме существования-несуществования этих сомнительных-проблемных-гипотетических incognito мы говорим: нежить.

Что это такое — бытие наизнанку? Жизнь в минус-пространстве? В безвременьи? Наш разум не в состоянии понять эти явления — они в корне противоположны его природе. Бытие резонирует в разуме. То, что бытию запредельно, — не схватывается им. За-бытие — безбытие — противобытие: сложные — иррациональные в своей сути — отношения стоят за этой чередой понятий. Химерическое зазеркалье антибытия! Чёрное зиянье внебытия! За одним провалом — другой провал. Кто-то тебя подталкивает сзади — и ты, пробив ледок меречащей амальгамы, рушишься в полынью бездонной ничтойности. За тобой увлекается мир.

SOS! Крик о помощи уходит в никуда. Как удержаться? Руки хватают пустоту. Всё соскальзывает вниз — вослед за Люцифером. Пропали связи — иссякли действия. Бытие болеет небытием. Недуг бытия: поставил диагноз Е. А. Баратынский. Вчера — латентное, сегодня — явное. Можно нейтрализовать эту тенденцию? Можно поднять падших ангелов? Можно высветить мрак?

6.

Такой подъём — и такое высветление — мы связываем с идеей Апокатастасиса. Считается, что она выдвинута Оригеном — но её предварение мы находим в «Откровении» Иоанна Богослова. Ставится вопрос о разных вариантах будущего, простирающегося за чертой Судного дня:

— в одном случае под Новыми небесами сохраняется Ад;
— во втором случае Ад элиминирован — решительно, раз и навсегда, исключён из картины мира.

Вероятия контрастируют. Мучительная — дилемма. Расщепляющая наше сознание надвое — дихотомия. Тяготя-

щая своей неопределённостью — и требующая от каждого действенных поступков — бифуркация. Первый сценарий называется так: традиционная эсхатология. Второй реализуется в случае Апокатастасиса. Принято связывать столь радужный ход событий с именем Оригена — хотя очевидно: истоки концепции — в «Откровении» Иоанна Богослова. Вот две цитаты из Главы 20 «Апокалипсиса» — придадим им форму антиномии:

> ТЕЗИС
> 9 И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их; 10 а диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков.
> АНТИТЕЗИС
> 13 Тогда отдало море мёртвых, бывших в нём, и смерть и ад отдали мёртвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим.
> 14 И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть.

Как это совместить? Или Ад — во веки веков, или Ад — навсегда повержен. Луч, брошенный в будущее, двоится: сейчас он падает на одну картину — сейчас на совсем другую. Даются резко различные прогнозы. Где истина? Вовлекаясь в многовековой спор, мы должны чувствовать всю его условность. И спекулятивность!

В конце концов, надо помнить о возможности других исходов — как для земной истории, так и для эволюции Вселенной в целом. А если осуществится индуистский сценарий? Ведь что следует за вдохом Брахмана? Пралайя — коллапс — провал в чёрную дыру сингулярности: все чаянья христианства — и догматического (ортодоксия), и с уклоном якобы в ересь (оригенизм) сходят на нет. Будущее скрыто от нашего взора. Являя из себя множество аттракторов, оно исключает однозначность — предлагает нам различные версии своего претворения. Какая привлечёт вас?

[Содержание]

Ощутив притяжение того или иного финала, вы пойдёте именно на его пеленг — посвятите себя утверждению именно этого образа будущего. Конкуренция аттракторов-целей, аттракторов-энтелехий! Не она ли отчасти объясняет плюрализм Ойкумены? Наивно ждать единодушия от всего человечества. В дискуссиях о ещё не сбывшемся высвечиваются наши характеры. Варьируют — предпочтения. Разнятся — темпераменты. Расходятся — ожидания. На радетелях Апокатастасиса лежит печать нравственного максимализма. Они верят в самое мажорное — самое позитивное — завершение нашего земного пути. Заявлена твёрдость позиции, когда исключается и малая уступка тьме — торжество света мыслится тотальным и абсолютным. Как можно принять и полюбить вечность, в которой сохраняется червоточина Ада? Выскажу своё субъективное убеждение: истинный христианин не должен покорствовать той мысли, будто адские муки — нескончаемы и неизбывны.

Таких взглядов придерживался и Н. А. Бердяев: «Нельзя примириться с тем, что человек, с которым я пью чай, обречён на вечные адские муки»[10]. Это не самая популярная точка зрения. Вслушаемся в строгий и требовательный голос С. С. Аверинцева. Вот его оценка представлений Оригена об Апокатастасисе — они предельны, экстремальны:

> — «крайний эсхатологический оптимизм»;
> — «крайние выводы о необходимом конечном спасении всех личных существ, включая сатану, и, следовательно, о временном характере мук ада, сохраняющих лишь очистительно-педагогическое, но не собственно карательное назначение».

И ещё: программу Апокатастасиса «нелегко согласовать как с христианским убеждением в окончательном характере эсхатологических приговоров, так и с теистической

[10] *Н. А. Бердяев*. О назначении человека. М., 1993. С. 236.

верой в свободу воли (ибо для того, чтобы постулировать неизбежное спасение души, приходится отказать ей в свободе, произвольно отвергнуть милость Бога и тем увековечить своё осуждение)»[11].

Вечные муки: кому-то покажется, что они указывают на дефицит сочувствия у Бога — даже заставляют подозревать в нём потребность постоянно видеть рядом с собой страдания своих творений. Отсюда шаг до инвектив, полных отчаянья и разуверения! Это чревато богоотступничеством. Даже богоборчеством. Но вот святое убеждение других: есть неисправимые носители зла — и они должны претерпеть наказание. Нескончаемое наказание! Суд Божий прав. Безоговорочно — на все 100% — прав. Завязывается коллизия. Она раскалывает нас. Бог есть Любовь. У этой максимы имеются исключения? Любовь — но с вычетами: не для всех? Однако мы связываем Бога с полнотой Его проявлений.

Потом, откуда категоричность: среди грешников резко выделяются — неисправимые? Фатально — окончательно — бесповоротно неисправимые? Это осевой вопрос Апокатастасиса. Опять-таки: наши рассуждения на эту тему — нечто гадательное и гипотетическое. Тем не менее ценность этих исканий огромна. Обратимся к Апокалипсису. Как если бы конец времён отразился у Иоанна Богослова в двух разных зеркалах! Первое — чистая лазурь. Второе — в идиллическую картину вклинивается Inferno. Мы убеждены: это противоречие особого рода — двоемыслие в его нетривиальной форме.

Информация поступала по двум разным — независимым — каналам. От разных образов будущего. От разных энтелехий.

Работали два аттрактора. Фиксируя полученные результаты, Иоанн Богослов наслоил их друг на друга. Отсюда видимость логической контроверзы. На самом деле её нет.

[11] *С. С. Аверинцев*. София – Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 518–519.

Столкновение отсутствует — явлена соположенность. Два прорыва — в одно будущее. Или два будущих — в одном прорыве. Своего рода конкуренция! Будущее поливариантно. Какой вариант будет окончательным? Бесповоротным? Об этом не сказано.

Иоанн Богослов честен и перед собой, и перед нами. Он поведал о том, что увидел воочию — изображение странно расщепилось. Какая-то из двух дивинаций будет отбракована. Сейчас — в ментальном пространстве воображения, на большом удалении от Судного дня — они могут сосуществовать. Но однажды — в момент претворения — станет ясно: победил этот аттрактор — другой потерпел поражение. Русская душа притягивается к аттрактору Апокатастасиса.

П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев показали: выход за световой рубеж означает физикалистски понятое, но этим ничуть не искажённое Преображение — переброску основных онтологических знаков. Вот одна из таких инверсий: замещение досветовых тардионов — на сверхсветовые тахионы. Это грандиознее CPT-обращения!

В проекции на метафизическую плоскость переход означает следующее: тление (энтропия) становится нетлением (негэнтропия), а время — при достижении бесконечной скорости — вечностью. Как перевалить за эйнштейновский барьер? Как задать расширяющейся Вселенной запрещённое СТО ускорение? Про А. Н. Скрябина мы вправе сказать, что с 1904 г. он занимался разгоном Вселенной — в его «Мистерии» должен был осуществиться немыслимый переброс. Этот накат музыкальных масс! Кажется: они сейчас подхватят Вселенную — и перекинут её в новые измерения, где Танатос навсегда утратил свои полномочия. Очень вероятно, что А. Н. Скрябин читал «Эврику» Э. По, переведённую на русский язык К. Д. Бальмонтом — его другом и учителем на ниве поэзии. Многое в философии А. Н. Скрябина если не эксплицируется из «Эврики», то перекликается с ней — унисоны поразительные. И у Э. По, и у А. Н. Скрябина мы

застаём Вселенную в стадии нарастающего расширения. Но вот различие: если у Э. По мир повинуется року цикла — то у А. Н. Скрябина навсегда уходит из-под его власти. «Мистерия» — и Апокатастасис: это сближение правомерно. Обратимся к Оригену.

Для полифоничного мышления богослова характерны сложные контрапункты, производящие поначалу впечатление непримиримых антиномий. Однако на поверку они оказываются похожими на комплиментарные структуры. Это свойственно диалектической мысли — колебаться между тезисом и антитезисом, отвергая простые однозначные решения. Вот два примера таких колебаний Оригена:

> — в равной мере его притягивают и векторная, и циклическая модель времени;
> — внутри векторной модели он не сразу делает выбор между концепциями конечной и бесконечной истории.

Архетип вечного возвращения — и асимметричная стрела времени: мы сейчас резко столкнули различные — полярные — качества. Христианство вырвалось из плена круговорота — и вывело исторический процесс на прямую траекторию. Однако циклизм не избыт им полностью. Это мы видим у Феофила Антиохийского: фазы Луны для него — символ иной периодичности. Читаем в «Послании к Автолику»: если Солнце — образ Бога, то Луна — образ человека: «каждый месяц умаляется и как бы умирает, потом нарождается и увеличивается, представляя будущее воскресение»[12].

Сколько раз будет повторяться эта мистерия? Мы думали: Судный день — единственный и неповторимый. Но метафоры Феофила Антиохийского вносят в нашу душу смущение. Схожую аберрацию привычных смыслов мы находим

---

12 *Феофил Антиохийский*. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб, 1999. С. 153.

и у Оригена. У него встречается представление, согласно которому история — это череда эонов: каждый начинается с падения и кончается судным днём. Вспоминается космос Гераклита. Он устроен ритмически: воспламенение — и угасание, возрождение — и деградация. Одно и то же повторяется энное число раз. Против такой монотонности восстал Екклесиаст.

Казалось бы, схожее качество присуще и оригеновской модели мира — однако пристальное вглядывание в неё усложняет первичные впечатления. Между эонами — перерывы. Загадочные интервалы!

Мы чувствуем: Ориген хочет как бы затянуть — максимально продлить — исторический процесс, несущий в себе замечательное противоречие — он и целенаправлен, и цикличен. Сочетаются стреловидно-векторное и замыкающееся на себя! Это дерзкий синтез. Интригуют паузы, вклинивающиеся между эонами, — зачем они? Время внутри них вообще не идёт. Это как бы вставки вечности в темпоральный процесс. Ориген явно желает замедлить ход истории. Почему? Ответ ошеломит нас. Подъём падших ангелов, укоренившихся в творимом ими зле, требует колоссальных усилий. И максимального терпения!

Восстановление произойдёт не сразу. С первой попытки может не получиться. Нужна череда попыток. Пусть в пределах эона подвижка окажется небольшой. Но она есть! И это хорошо.

Перед нами своего рода накопительный процесс — постепенная аккумуляция покаянных настроений. Исподволь прирастает светлое, доброе. Пусть малыми порциями. Однако проявим терпеливость. Обнаружим — выдержку. И что же — обманулись? Опять вышли на круг? Но внутри него всё-таки означилась некоторая новизна. Страшный суд подытоживает результаты эона — и определяет новые меры для исправления падших ангелов. Страшных судов много? Да!

Но Апокатастасис — один. Именно ему предстоит завершить историю. Выдающееся построение! Мы видим в нём

тонкую компромиссность: круг и прямая — конечно же антагонисты — входят в примирение. Совмещаются! Дополняют друг друга! В конце эона у Оригена намечается спираль. Она видна внутри каждого из циклов. Но её абрис — при соответствующем увеличении масштаба — проступает и в их последовательности. Когда эта мегаспираль развернётся в окончательную — финишную — прямую?

Эксплицируя эти геометрические преобразования из философии Оригена, мы наглядно выражаем её обретения — пытаемся сложный мировой процесс увидеть в его целостности.

Как долго идёт Апокатастасис? Или — в другой формулировке вопроса — какой срок потребуется для просветления падших ангелов? Ответа Ориген не даёт. Вспомним: время у него течёт с разрывами — хиатусы между эонами исключают хронометраж. Долго! Очень долго надо ждать Апокатастасиса.

Главное — вера Оригена: он рисует бесконечно далёкую перспективу, но в её створе — на немыслимом расстоянии — мы видим победительный свет всеобщего спасения. Если история бесконечна, то Апокатастасис исключён. Любовь к финитному — и неприязнь к инфинитному: это прививка эллинской культуры даёт себя почувствовать в итоговых выводах Оригена. Философ учит нас мыслить большими сроками. Учит культуре ожидания — когда исключается форсаж.

Он прекрасно понимает: вернуть падших ангелов к Богу — задача архисложная. Многим она кажется вообще невыполнимой. Отсюда не только сдержанное отношение к идее Апокатастасиса, но и отвержение её с порога: падение — окончательное, порча — непоправимая. Хотим обратить внимание на статью А. В. Серёгина. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена (Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193). Предложенные им интерпретации Оригена захватывают свежестью и остротой анализа.

Скажем несколько слово о педагогических воззрениях Оригена.

Огромную заслугу философа следует видеть в том, что он поставил немыслимую задачу: искоренить неискоренимое — перевоспитать неперевоспитуемое. Проблема касается и ангелов, и людей. Упростим и огрубим её: можно ли переделать дурного человека? В поиске средств для достижения чаемой цели наша цивилизация постепенно теряет оптимизм. Применить силовое давление?

Однако сугубо карательные меры обычно не приносят плодов. Встать на путь просвещения? Но доброхоты много раз встречали циничное и насмешливое отношение к себе. Частый удел воспитателей-идеалистов — остракизм. Тем не менее их терпеливая шлифовка человеческих душ дала положительные результаты. Когда бы они были устойчивы! Как закрепить подвижки?

Социальный катаклизм — и общество отбрасывается в палеолит, стирая накопления веков. Это сегодня мы видим в России? Не будем сгущать краски. Эволюция всё-таки необратима. На её путях много и потерь, и петляний. Но это восходящие пути. После открытий психоанализа вера в силу разума сильно пошла на убыль? Генетика тоже осадила уповавших на быстрый успех? Сомнения и трудности идут на пользу. Не укради!

Мы полагали, что этот порок имеет социальные корни — и поэтому с прогрессом общества сойдёт на нет. А клептомания? Социум тут ни при чём — работают гены. Как воздействовать на врождённые структуры? Прибегнуть к генной инженерии? Не то! Совсем не то! Здесь мы опускаем руки.

Но Ориген подбадривает нас, говоря о педагогии Бога: ему доступно то, что нам кажется несбыточной утопией. Раскрывая своё потенциальное богоподобие, не освоим ли мы эту высшую — всесильную — педагогию? Ориген учит уповать — надеяться — чаять. Никто не осознал так глубоко сложность поставленной задачи. И никто не выразил с такой силой веру в конечную победу. Есть люди, о которых мы говорим: исчадия Ада. Они безнадёжны. Нелюди: их не изменить.

Смириться с гнусью? Кто-то ратует за смертную казнь — кто-то за пожизненную изоляцию. Мы пасуем перед радикальным злом. Но вот последняя соломинка: а вдруг синергия с Богом — на стезе подвижнической воспитательной работы — поможет нам переломить ситуацию? Идея Апокатастасиса ободряет.

В этом её великий нравственный смысл. Мы не вправе оставить попечение о Демоне — в нас должна теплиться вера, что однажды он проникнется благодатью. И перейдёт линию терминатора: мы увидим его на светлой стороне бытия. Прислушаемся к анафемствующим Апокатастасис. Многие отрицают эту возможность: будто все окажутся одесную Бога. Мажор оригенизма режет их слух.

Вера в лучезарный исход истории получила авторитетнейшее осуждение. 9-й анафематизм против оригенистов, принятый Поместным Константинопольским Собором 543 г., гласит:

> «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей, — да будет анафема».

А вот 12-й анафематизм V Вселенского Собора 553 г.:

> «Кто утверждает, что силы небесные и все люди, и даже злые духи соединятся с тем Бог-Словом, в котором нет никакого вещества, — да будет анафема».

Приведём ещё и 10-й анафематизм Константинопольского Собора 1084 г.:

> «Всем, которые принимают и преподают другим ложные и языческие мнения, будто мучению грешников в будущей жизни будет конец и будто творению и человечеству предстоит вообще восстановление, — анафема».

[Содержание]

Звучит грозно и непримиримо. Наличие противоречий во взглядах на конечную судьбу мира очевидно. Доминировала каноническая позиция — и она не колебалась: адские муки вечны. Однако — вперекор ортодоксии — звучал и другой голос: маргинальный — заглушаемый — подавляемый. Нам важно различить и услышать его.

Ведь что сделала русская философия? Она стала своеобычным усилителем смиренного упования на Апокатастасис. Как нигде больше, идея всеобщего восстановления нашла в России понимание — и получила мощную поддержку. Это существенно для нашего самопознания и самоопределения. Мы сейчас подходим к тайне национального менталитета. Или души народа. Сказать о предрасположенности этой души к Апокатастасису как высшей форме прощения и милосердия? Зыбкая область! И всё-таки в неё придётся шагнуть.

Скажем так: существуют жёсткая и мягкая линии в понимании реалий, ждущих нас после Судного дня. Ортодоксия придерживается жёсткой линии. Устрашение — вполне законный педагогический приём. Тут важна мера. Не переборщить бы! Запугивание может привести к психозу. Фрески Страшного Суда, столь характерные для западной стены православных соборов: изображённые там сцены вечных мук способны произвести стрессовое впечатление. Про Ад нам говорят чаще, чем про Рай. Правомерна ли эта асимметрия?

Мягкую линию представляют немногие богословы. Вспомним Феофила Антиохийского (? — не ранее 180–181 гг.). Наше убеждение: он особо близок русской традиции философствования на эсхатологические темы — в каком-то смысле предвосхищает его.

Многое нам должно импонировать в наследии Феофила Антиохийского. Перечислим некоторые моменты.

— Это он — и заслуга его неоценима — впервые вводит понятие Святой Троицы. Её почитание получило на Руси специфическую окраску. Вижу Феофила Антиохийского рядом с Сергием Радонежским.

— Для богословствования Феофила Антиохийского характерно отождествление Святого Духа и Премудрости Божией. Сегодня такая синонимизация кажется неприемлемой. Но вот что замечательно: София у него оказывается внутри Святой Троицы — мы вправе увидеть здесь предвозвещение русской софиологии.

— Феофил Антиохийский — один из основоположников апофатического богословия, столь существенного для исихазма. Приведём некоторые характеристики Бога, даваемые им:
по виду — неизреком;
по величию — непознаваем;
по мудрости — неисследим;
по мощи — неизбывен;
по благости — неподражаем.

Эти наступательные «не»!

Язык отрицания оказывается более информативным для высказываний о Боге по сравнению с языком утверждения.

— Ошеломительны мысли Феофила Антиохийского об Апокатастасисе.

Мистерия восстановления охватывает всё живое. Всю биосферу! Грехопадение имело глобальные последствия — смерть стала правилом, не имеющим исключения. Дух тления вошёл в каждый ген, в каждую клетку. Будем спасаться эгоцентрично? Или выкажем заботу о братьях меньших? Феофил Антиохийский говорит о всеобщем спасении. Цитируем первоисточник:

«Если владыка дома хорошо ведёт себя, то необходимо и слуги живут благочинно, если же господин согрешит, то и слуги также будут грешить; таким же образом произошло и то, что с согрешением человека, который есть господин всего, и служащие ему твари уклонились к злу. Но когда

> человек опять возвратится в сообразное с своей природой состояние, тогда и те животные восстановятся в первоначальный образ кротости»[13].

Такая перспектива воодушевляет. Неприятие у некоторой части современного клира вызвала публикация новооткрытых текстов Исаака Сирина. Они и впрямь вступают в острое противоречие со «Словами подвижническими» — бесспорной классикой. Сравнительный анализ провёл священник Георгий Максимов. Вот его выводы: «Так, если автор 1-го тома считает адские мучения вечными, то автор 2-го называет такое мнение богохульным»[14]. Первый том — как тезис: наказать падших, явив неподкупность и строгость. Второй том — как антитезис: снизойти к ним, споспешествуя их спасению. Уже известная нам антиномия проявляется в творчестве одного автора столь остро, что он как бы раздваивается в наших глазах: возникает законное подозрение — не контаминированы ли здесь разнородные тексты?

На русский язык неизвестные прежде страницы Исаака Сирина блестяще перевёл митрополит Илларион (Алфеев). Высказано подозрение: в подлинник были сделаны оригенические интерполяции. Отсюда отклонение от традиционной эсхатологии. Однако внимательное прочтение «Слов подвижнических» обнаруживает множество параллелей к спорным положениям второго тома. Это типичные теологумены. Так называются частные мнения, отклоняющиеся от канонических установлений. Сама возможность теологуменов говорит о наличии в православии определённого демократизма. Забудем о том, что это бесценное качество часто утрачивается, — вслушаемся в слова Исаака Сирина, звучащие для нас внове.

[13] *Феофил Антиохийский*. К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб, 1999. С. 153.

[14] *Свящ. Георгий М ксимов*. Вечны ли адские муки: azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/vechny-li-adskie-muki/

«Не для того милосердный Владыка сотворил разумные [существа], чтобы безжалостно подвергнуть их нескончаемой скорби»[15].

Климент Александрийский — Ориген — Феофил Антиохийский — Исаак Сирин: русское философствование об Апокатастасисе находится в этом русле.

7.

В мире Хью Эверетта время, ветвясь каждый момент, течёт по разным линиям. Исходная схема ветвления — дихотомия: траектория расщепляется на два альтернативных направления. Представим себе, что Апокалипсис начинается именно в этом мире, — и мы оказываемся в точке бифуркации, имея возможность, как в известной присказке, пойти или направо (в будущее с Апокатастасисом), или налево (в будущее без Апокатастасиса). Подчеркнём: нам даны полномочия выбора — нас никто не понуждает. Мыслимо ли соборное согласие в этот ответственный миг? Провижу величайший раздрай! Немыслимый разброд! Жуткий разлад! Быть может, моя экстраполяция нынешнего нашего состояния на последние времена неправомерна? И мы успеем образумиться? Прийти к согласию? Дай-то Бог.

Однако вероятность всеобщего лада мне кажется близкой к нулю. Если Хью Эверетт правильно угадал Божий замысел — и человечество действительно обитает в Мультиверсуме, чья структура пока открыто не проявляется, — то в принципе мы однажды сможем разделиться: каждый получит то будущее, чей аттрактор его влёк. Допустим, что эти ветвления — и разделения — происходят уже сейчас, но не на физическом, а на нравственном плане. Однако при

15 *Прп. Ис к Сирин*. О Божественных Тайнах. Новооткрытые тексты / Пер. с сир. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2006. С. 201.

[Содержание]

светопреставлении структура Хью Эверетта — чудесная росстань, где нам дано мирно расстаться, — обнаружится со всей очевидностью. К чему тогда спорить?

Апокалипсис если не плюралистичен (вспомним про восточные и гностические эсхатологии), то по крайней мере — бивариантен (Иоанн Богослов засвидетельствовал его двоеформие). В Судный день мы потеряем единство — и разминёмся навсегда, избыв распрю и конкуренцию. Цельное человечество перестанет существовать. Эвереттовский механизм разведёт нас на два стана.

Кто-то будет коротать вечность в лучах абсолютного блаженства, не видя вокруг себя ни одной тени, — кто-то будет получать удовлетворение от сознания того, что зло подвергнуто неотменимому наказанию. Зачем нам эти фантазии? Они — как оселок. Или пробный камень. Того не сознавая, мы испытываем себя на меру и всепрощающей любви, и неуступчивого гнева.

Споры об Апокалипсисе — своего рода рентген: высвечиваются наши души. Это не сортировка на хороших и плохих — вовсе нет: просто мы начинаем лучше понимать друг друга — и выясняем позиции, в отношении которых нельзя договориться. Сторонники Апокатастасиса — и его противники: Бог терпит и тех, и других. А мы несогласных не терпим. В наших дискуссиях, которые порой кажутся пустопорожними, тем не менее как бы примериваются разные прогнозы грядущего — и более того: выявляются стратегии нашего поведения при достижении историей её критической фазы. Это небесполезно.

8.

Наши мыслители поддерживали мягкую линию. Сколь бы они ни различались в своих подходах, но вот инвариант: установка на то, чтобы минимизировать напряжение Апокалипсиса — и утвердиться в мажорной прогностике, рисующей вечность без Inferno. Можно ли

умерить — а то и вовсе заврачевать — адские муки? То, что предлагают наши философы, — фактически терапия: глубокая рана, нанесённая бытию грехопадением, должна затянуться. Антиномии раздваивают и наши рассудок, и наше поведение.

Мы колеблемся. Сразу вспоминается образ буриданова осла — и в этом нет ничего уничижительного. С. Н. Булгаков показал, сколь мучителен выбор, перед которым ставит человека Апокалипсис. Это последний — бесповоротный — экстремальный выбор. Будучи сама по себе двоезначием, антиномия у С. Н. Булгакова как бы возводится в квадрат — даёт ещё одно расщепление, теперь скорее методологическое.

Перед нами парная эвристика: вот это подход — онтологический, а это — психологический. Существенно разные аспекты!

Онтология: огонь Апокалипсиса или губителен (тезис), или очистителен (антитезис)? Две крайности — и человек между ними. Притяжение с двух сторон равновеликое? Если и так, то С. Н. Булгаков не стоял, опустив руки, а делал всё для того, чтобы сместиться в направлении Апокатастасиса. Он ни коей мере не подменял Божьей воли. Взять на себя роль судии, выносящей окончательный вердикт миру? Такой амбиции у него не было и в помине. Но он ощущал себя соработником Бога. И его сотаинником!

Как бы держал совет с Богом, склоняя Его в пользу Апокатастасиса. Молился за светлый исход истории. Это была мечта — упование — надежда — чаяние — предвосхищение. Не более того! Но именно здесь русская философия любви достигает своего апогея. Апокатастасис — её кредо! Её краеугольный камень. Её συμβολον. Вот огонь, явленный в двух своих формах, — губящий и животворящий. Негативный огонь: будет ли он вечно опалять грешников — или однажды испепелит их дотла? При двух этих исходах он в равной мере лишён всякой благодатности.

Позитивный огонь: конечно, и он поначалу приносит страдания, но цель его — сжечь в человеческой душе всё больное

и тёмное, дабы обновить её и подготовить к вечной жизни. Огонь уничтожения — и огонь преображения: эта дифференциация, введённая С. Н. Булгаковым, имеет колоссальный нравственный смысл. Огонь Апокалипсиса амбивалентен? Способен попеременно представать в двух своих разных формах? Увековечение такого состояния — лжедиалектика. Или псевокомплиментарность. Огонь Судного дня един. С. Н. Булгаков убеждён: это очистительный огонь — он должен сойти на нет, выполнив своё назначение.

Психология: или мы примиряемся с вечностью Ада (тезис), или морально отвергаем такую перспективу (антитезис). Эта субъективно-личностная плоскость Апокалипсиса подана С. Н. Булгаковым в контрастном освещении — альтернатива означается со всей непреложностью:

> Или «традиционная эсхатология легко удовлетворяется увековечением смерти и ада, с которыми она мнит совместимым блаженство праведников»[16].
>
> Или: «ложное сентиментально-трусливое желание уклониться от правды Божией, избежать её грозного и неумолимого суда»[17].

Это разные состояния души — разные системы ценностей — разные модели поведения.

Суровый ригоризм — и благожелательность: в спор вступают характеры как таковые — сами идеи характеров. Но мы ведь разные! Нас невозможно усреднить. Бог попустительствует множественности как таковой — тоталитарность с её единомыслием не для Царства Божиего. Соборность отнюдь не миксер. Информационный разнобой — условие бытия. Уже внутри стана сторонников Апокастастиса мы замечает расхождения. Вот главное:

---

[16] *С. Н. Булг ков.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического толкования. Париж, 1948. С. 227.

[17] Там же. С. 227.

— Бог всецело берёт на себя заботу о спасении.
— Здесь необходимо наше активное участие.

Апокатастасис ни в коем случае нельзя мыслить как некую амнистию. Как даровое прощение! Что хорошего от него? Зло при таком завершении истории переходит в латентную форму. Вечность не застрахована от его рецидива. Апокатастасис — двусторонний процесс: поток благодати, идущий от Бога, должен встретиться с внутренним желанием изжить зло. Быть может, второе важнее первого — ибо не наличествует, а ещё должно наметиться, созреть. Скажем прямо: сегодня это кажется маловероятным.

Неисправимость: мы хорошо знаем, что это такое. Тем не менее вера требует искать хоть самый малый шанс — усиливает самый слабый луч. Мощное это выражение: изверги рода человеческого. Изверги — извергнутые. Отверженные — отторженные — отчуждённые. Зло достигает в них предельной концентрации. Расчеловечивание — абсолютное. Понятно сомнение: а такие могут вернуться к Богу? И на них распространяется Апокатастасис? Пусть наш максимализм утопичен. Пусть полный, без единого пятнышка, Апокатастасис — всего лишь недостижимая асимптота. Немыслимая мечта! Идеал!

Всё равно: это самоценная нравственная установка — это планка, которую нельзя занижать. Как если бы вопрос решался Dasein — здесь и сейчас! Хотя до судного дня могут пройти эоны — и вообще: случится так, что христианская эсхатология обернётся фантазией — продуктом нуминозности. Мы проявляем маловерие? Делаем уступку атеизму? Но это не богословское, а философское эссе — критический разум на его поле должен действовать без всяких стеснений.

На сегодняшний день проблема Апокатастасиса к этике имеет большее отношение, чем к эсхатологии, футурологии, прогностике: какой бы вариант будущего ни осуществился, но мы должны ратовать — при всей условности и гипотетичности своих ожиданий — за наш предельный идеал. За свой проект — Апокатастасис. За наилучшее!

[Содержание]

Это имеет огромную нравственную ценность.

Но нельзя исключить и такое: импульсы, излучаемые нашей верой, будут иметь космологически значимые последствия — и реально повлияют на судьбу мира. Ведь синергетика показала: слабый сигнал может иметь грандиозные последствия — радикально повлиять на ход событий. Добрый поступок — внешне незначительный: он способен обеспечить перевес позитивных сил в борьбе жизни и смерти, бытия и небытия.

9.

Владимир Соловьёв развивает концепцию Всеединства. Таковое по определению не допускает никаких диссонансов, возмущающих его строй, — при всём своём внутреннем разнообразии оно и целостно, и гармонично. Падение каузально связано с обособлением. В поисках абсолютной самобытности мировая душа «ниспадает из всеединого средоточия»[18].

Следствием этого становится хаотизация бытия. Рассогласованность! Ниспадение — падение — распад: у этих слов общий корень — нашим троекратием мы хотим подчеркнуть вектор процесса. Философ пишет: «Когда же мировая душа перестаёт объединять собою всех, — все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов»[19]. Основа Апокатастасиса — всеобщее воссоединение. Философ проводит аналогию между физической и духовной эволюцией.

Направленность у них общая: преодоление энтропии — повышение организованности — укрепление божественного начала единства.

[18] *В. С. Соловьёв*. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьёв. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1966. С. 142.

[19] Там же. С. 142.

Вот вехи физической эволюции: сила тяготения — сила света — сила органической жизни. А это соответствия на вышележащем уровне: сила духовного тяготения — идеальный свет разума — одухотворение, приводящее к рождению нового человека. Нам явлен единый эволюционный процесс. Апокатастасис — по Владимиру Соловьёву — чисто эволюционная задача. В каком-то смысле Апокатастасис предетерминирован — или даже запрограммирован.

Твоё личное участие в этом процессе — содействие ему или противодействие — если и значимо, то не очень сильно. Общим придавлено единичное. Хотя мыслитель и против того, чтобы применять «божественную силу как насилие для подчинения мира», — но всё же главным фактором Апокатастасиса оказывается универсальная эволюционная тенденция, действующая внутри статистического массива: по сути она подминает неугодных — подчиняет их себе[20]. С этим можно не соглашаться.

Однако цель достигнута: Ад элиминирован из картины мира — поступательная эволюция не могла обойти его стороной. Всеединство — и Ад: это несовместимо. Богочеловечество не потерпит рядом с собой вечные муки. Павел Флоренский для усиления мягкой линии успешно использует антиномизм. Проблема Апокатастасиса мучительна! И неподъёмна для нашего ratio.

Представим себе мышление как поток, встречающий на пути неодолимое препятствие — нечто похожее на кантовскую Ding an sich (вещь-в-себе). Такова тайна Судного дня. Ударившись о мощный упор, мысль раскалывается — и теперь течёт по двум рукавам.

Этим снимается напряжение. А мы получаем антиномию[21].

Тезис:
— Что же, будут ли вечные муки?

---

[20] Там же. С. 170.

[21] *П. А. Флоренский*. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 255.

— Да.

Антитезис:

— Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?

— Да.

По словам П. А. Флоренского, предлагаемый нам ответ «требует веры и безусловно не укладывается в плоскости рассудка. Он — ни простое «да», ни простое «нет», он — и «да» и «нет». Он — антиномия»[22]. Наша мысль отвлекается, рефлексируя собственное двоение, — и этим спасает себя от полного фиаско. Антиномия — неявно — утешает нас в неудаче: Ignorabimus! Трагедия познания получает благодаря ей своеобразное оправдание. Мы терпим поражение — и при этом не теряем лица. Развил антиномии вполне можно наложить на бифуркацию, которую мы узрели в мире Хью Эверетта, представив Апокалипсис внутри него. Тогда выбор между тезисом и антитезисом примет форму поступка. Николай Бердяев ставит проблему Апокатастасиса в привычном для него бунтарском духе. Почему вы решили, что я не хочу Ада? Может, Ад для меня комфортнее, чем Рай? Не покушайтесь на моё право свободно выбирать между Адом и Раем! Оставьте Ад в покое. По аналогии: некоторые критики Н. Ф. Фёдорова негодовали по тому поводу, что их могут воскресить, не испросив на то согласия, — так сказать, с нарушением воли усопшего, который обрёл то, что искал: вечный покой и беспамятство.

Вот так и Н. А. Бердяев не хочет общеобязательного Апокатастасиса, навязанного извне, — его индивидуализм получает здесь экстремальное выражение. Вызовом звучат слова философа: человек «может захотеть в Ад, предпочесть его Раю, может себя лучше чувствовать в Аду, чем в Раю». И далее: «Ад и заключается в том, что личность не хочет

---

[22] Там же. С. 255.

[Содержание]

от него отказаться»[23]. Это незыблемо: «нравственное право на ад»[24]. «Принудительное спасение» аморально[25].

Эсхатология Н. А. Бердяева полна парадоксов. Многие её положения шокируют, заставляя пересмотреть привычные схемы. Ад в глазах философа — неудача творения. Но кто отвечает за брак? Отнюдь не Бог! Ад создан падением ангелов и человеков. Это похоже на теодицею — или на своеобычную адвокатуру: от Бога отводится подозрение в патологической жестокости, каковая в сознании многих ассоциируется с Адом. Мягкая линия Н. А. Бердяева находит своё выражение ещё и в том, что всю мощь своего интеллекта он бросает на деонтологизацию Ада — выводит его за рамки объективной картины мира. Вот ключевые тезисы мыслителя:

> — Ад — явление субъективное; дурная бесконечность мучений есть всего лишь переживание индивидуума: в реальном времени это миг.
> — Дьявол имманентен душе. Тогда хочется спросить: а не является ли его поиск в наружном мире проекцией внутренних образов? И не галлюцинаторное ли у них происхождение?
> — Если Ад — подсознание, то Рай — сверхсознание: переводя проблему в психоаналитическую плоскость, Н. А. Бердяев как бы обезвреживает Inferno — нейтрализует его.

У Ада нет никаких шансов на объективацию. Он химеричен. Однако это не делает его менее страшным для наших «я», потерявших связь с Богом, — и потому сотворившим свои персональные адские бездны. Другой путь для поддержки мягкой линии — меонизация Ада. Н. А. Бердяев делает своим союзником Я. Бёме. Тёмная свобода! Это она завивает свои гнёзда в нашей душе — она строит Ад: пустотный — ничтой-

23 *Н. А. Бердяев*. О назначении человека. С. 230.
24 Там же. С. 229.
25 Там же. С. 234.

ный — небытийный. Бог не властен над тёмной свободой. Тем более человек. Но вот их воссоединение — а оно произошло в Спасителе — создаёт силу, способную изничтожить Inferno. Христос — победитель Ада. Меонического — субъективного — имманентного нашим душам Ада! Фактически это победа над собой — над своим отдалением от Бога. Ад есть идея. Твоя идея. Чем стала бы её материализация? Торжеством дуализма в его манихейском изводе. Однако на такое вероятие наложено онтологическое табу.

Смог нас убедить Н. А. Бердяев или нет, но его борьба с Адом — проявление интенций чисто русской души. Евгений Трубецкой первым подверг сомнению объективную — или офизиченную, вещную — природу Ада. Философ распредметил его — перенёс в сферу мнимого. Сколь значимо в онтологическом отношении это понятие! Книга П. А. Флоренского «Мнимости в геометрии» открыла перед нами наоборотную реальность. Е. Н. Трубецкой сделал это раньше. Однако в его поле зрения попали только негативные слои: в Аду нет «того существа, которому бы можно было сострадать, ибо самое понятие «существа» несовместимо с Адом: там есть только тени — мнимое, кажущееся, а не существенное»[26]. Ад сразу теряет и массу, и объём. Точнее, эти параметры обретают зеркально обращённые значения, что для внешнего наблюдателя эквивалентно если не полному отсутствию, то призрачности и неподлинности феномена, о котором идёт речь. Это виртуальное по своему статусу бытие. Или квазибытие. Или псевдобытие. Оно явно тяготеет к небытию — и однажды соскользнёт в него, являя свою немощь перед победительной силой Апокатастасиса. Философ обнадёживает и воодушевляет:

— Ад — разоблачённый мираж.
— Ад лишён субстанциальности.
— Жизнь в Аду? Но там нет жизни.

[26] *Е. Н. Трубецкой.* Смысл жизни. М., 1994. С. 95.

— Смерти некого жалить, огню нечего сжигать, а червю пожирать.

Время объективное и субъективное — внешнее и внутреннее: мы очень мало знаем о их взаимосвязи. Можно ли на психологическое время экстраполировать теорию относительности? Казалось бы, для этого имеется серьёзное препятствие: ведь у А. Эйнштейна время коррелирует с материей, тогда как душа — имматериальна. Мы знаем: время реагирует на силу тяжести — замедляется или ускоряется под его влиянием. В чёрных дырах — при невероятной мощности их гравитационного поля — время как бы застывает. Теперь оно похоже на вечность. В интерпретации П. А. Флоренского дантовский Ад обладает рядом существеннейших признаков чёрной дыры. Мы говорим: тяжёлое страдание. Или: тяжкая вина. Это только метафоры?

Нельзя исключить, что за ними стоят аналогии, указывающие на инвариантность — пусть и неполную — физического и психического. Тогда в наших внутренних полях тяжести время должно вести себя соответствующим образом.

Теория относительности — в сферах психологии: нельзя исключить, что это направление поисков когда-нибудь получит развитие. Вот слова Е. Н. Трубецкого, предвосхищающие такую возможность: «вечность ада есть вечность мига»[27]. Это замечательная во всех отношениях релятивизация длительности. Ад становится менее зловещим. Философ идёт ещё дальше: «Раз всё живое — вне его (Ада. — *Ю. Л.*), то что же в нём сгорает, уничтожается, рушится? Только смерть! Но это истребление смерти и есть окончательное торжество жизни. «Вечный огонь», попалящий смерть, — не жестокость, а избавление и победа»[28].

Релятивистская космология инверсирует противоположности. Нечто схожее мы видим и у Е. Н. Трубецкого: минусы Ада неожиданно превратились в плюсы. Это об-

27 Там же. С. 95.
28 Там же. С. 96.

щее у наших мыслителей: не просто добавить как можно больше белил в чёрную краску Апокалипсиса, а высветлить его полностью — дабы ни одна тень не упала на образ будущего.

10.

Сергей Булгаков — самый убеждённый сторонник мягкой линии в русских толкованиях Апокалипсиса: добросердечие, считающееся нашей национальной чертой, здесь достигает своего максимума. С ним солидарен Николай Бердяев. Сведём вместе высказывания двух выдающихся мыслителей.

> Н. А. Бердяев: «Идея Ада была превращена в орудие запугивания, религиозного и нравственного террора»[29].
> С. Н. Булгаков говорит об «эсхатологическом терроризме»[30].

Оба философа используют один и тот же термин: террор.

Как никакая другая страна в мире, Россия познала на себе ужас этого явления, ставшего её роком.

Террор опричников — террор народовольцев — террор большевиков: доколе? В связи с Апокатастасисом у нас расхожими стали такие вопросы: Малюта Скуратов минует вечные муки? И Игнатий Гриневицкий? И Лаврентий Берия? Почему бы и нет — наше сердоболие не знает меры: распространяем свою жалость и на палачей. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн готовил канонизацию Ивана Грозного. Валентин Распутин оправдывал Иосифа Сталина.

Наша незлобивость — и наша незлопамятность: быть может, в этом проявляется некая дряблость духа — досадное слабоволие, помогающее злу окручивать нас. Фрэнсис Бэкон, создавший знаменитую классификацию заблуждений, среди призраков рода называет вот какую аберрацию:

[29] *Н. А. Бердяев*. О назначении человека. С. 238.
[30] *С. Н. Булг ков*. Апокалипсис Иоанна. С. 227.

хорошее мы помним лучше плохого. Подчеркнём: по Ф. Бэкону, это родовое — врождённое — в новых терминах, генетически предзаданное — качество. На Руси оно являет особую устойчивость. Его консерватизм очевиден. Западник скажет: здесь помеха прогрессу.

Иван Грозный взял Казань. Иосиф Сталин вошёл в Берлин. Был же позитив! Очевидно, нам соприсуще стихийное — бессознательное — упование: самый последний тиран способен раскаяться — повиниться — вернуться к Богу. Или им вечно гореть в адском огне? Жалко! Апокатастасис — и сентиментальность: какое-то сопряжение тут наличествует. В этом нет ничего дурного.

Критерием эволюционного прогресса можно считать нарастающую во времени убыль жестокости. Ветхозаветный Илья-пророк запросто лишает людей жизни. Читаем в Четвертой книге Царств: «И отвечал Илия, и сказал пятидесятнику: если я человек Божий, то пусть сойдёт огонь с неба и попалит тебя и твой пятидесяток. И сошёл огонь с неба и попалил его и пятидесяток его»» (1 : 10). Ещё один пятидесяток попадает род руку — и что же? Его ожидает столь же печальная участь. И так далее — и так далее. Экспансия кровопролития, столь спокойно подаваемая в Библии, сегодня отвращает. Не зря Карл Юнг заподозрил Иегову в психопатологии. Что за переворот произошёл в Боге? Он чудесно преобразился — предстал как Святая Троица — встал на путь любви. Эти радикальные изменения зафиксировал Новый Завет. В человечестве трудно, но неуклонно нарастает благодатная способность к прощению — оно всё-таки добреет.

Всё-таки высветляется от века к веку! Сергей Булгаков находился в точке этого роста. Как никто другой, он понимал, что завершительная антиномия Апокалипсиса неподъёмна для нашего разума, — и всё-таки пытался разрешить ее: скорее экзистенциально, чем гносеологически.

Двоепутие Иоанна Богослова! Загадочная росстань на обрыве времён! Альтернатива двух резко несовместимых вероятий, аннигилирующих при контакте в нашем со-

знании! Вновь и вновь мы возвращаемся в точку разрыва. В душе звучат стихи Бориса Пастернака:

Но в полночь смолкнут тварь и плоть,
Заслышав слух весенний,
Что только-только распогодь —
Смерть можно будет побороть
Усильем Воскресенья.

Русская душа верит в полноту этой победы.

11.

Апокатастасис — и катарсис: необходимо поставить во взаимную связь два этих понятия. Катарсис есть условие Апокатастасиса. Апокатастасис невозможен без катарсиса. Категория трагического, неотъемлемая от феномена катарсиса, предполагается нашим контекстом.

Апокалипсис трагичен. На максимуме боли — через посредство катарсиса — происходит очищение: душа освобождается от всех шлаков своего дольнего существования, становится младенчески невинной. Катарсис предполагает метанойю — метанойей и завершается катарсис. Созданы все условия для возвращения к Богу.

Катарсис возникает не только на пике страдания — его могут инициировать и творческий экстаз, и жертвенный порыв, и восхищение красотой. Главное в катарсисе — имманентность: это нельзя навязать — это идёт изнутри. Ещё раз процитируем Бориса Пастернака:

Так каждому сердцу кладётся любовью
Знобящая новость миров в изголовье.

Что должно произойти после Апокатастасиса? Ответ А. С. Позова чёток и конструктивен: восстановление

тримерии — нашего соответствия Святой Троице. Тримерия — её отражение в твари — нарушена. Эта рассогласованность — причина падения. Где тонкое равновесие нераздельного и неслиянного? Оно потеряно.

Верх взяло неслиянное? В результате мы видим гипертрофированное обособление. Первенствует нераздельное? Личность гибнет в энтропийной бесцветности. Мир должен быть зеркалом Святой Троицы — сегодня этому мешают бесчисленные деформации. Апокатастасис выправит все искажения. Вернуть соответствие первообразу — вот ясный смысл Апокатастасиса. Неужели подобная коррекция сделалась невозможной? Мы в этом вопросе и оптимисты, и максималисты.

12.

А. С. Позов абсолютно прав: «Демон» М. Ю. Лермонтова вне аналогий. Новизна первостатейная! Очень уместно здесь применить это словосочетание Осипа Мандельштама. Независимость лермонтовской мысли, её глубина и оригинальность — этим вовсе не исключается момент преемственности. М. Ю. Лермонтов находится в русле замечательной европейской традиции.

Промельк наметим несколько связей. Они нетривиальны. Возможно и желательно их более пристальное изучение. В «Потерянном Рае» Дж. Мильтона мы находим признания падших ангелов, из которых следует, как опасно иллюзорное — внешнее, сердец не задевшие — примирение с Богом.

...Предположим, Царь Небес,
Смягчась, помилованье даровав,
Заставит нас вторично присягнуть
Ему в покорстве, — как же мы стоять
Уничиженно будем перед Ним
И прославлять Закон Его и Трон,
Его Божественности петь хвалы,
Притворно аллилуить, подчинясь

[Содержание]

Насилию, завистливо смотреть,
Как властно восседает наш Монарх
На троне...

Ангелы присягнули из-под палки. Это дало нулевой результат. Вместо горних сфер — адаптация к Inferno:

...Между тем
Страдание стихией нашей станет,
А ныне жгущий, нестерпимый зной —
Приятным; обратится наш состав
В его состав; мы, с болью породнясь,
Её не будем вовсе ощущать.

Ошеломительная анестезия! Получается, что боль можно превратить в источник удовольствия — наслаждаться, упиваться ею. Быть может, это самый неожиданный парадокс Зазеркалья, возникшего после падения. Положительные и отрицательные эмоции тут меняются местами. В «Каине» Дж. Байрона мы наблюдаем, как наизнанку выворачиваются этические основания бытия — всё то же Зазеркалье переиначивает образ самого Бога, симметрично заменяя плюсы на минусы:

...Он велик,
Но он в своем величии несчастней,
Чем мы в борьбе. Зло не рождает благо,
А он родит одно лишь зло. Но пусть
Он на своем престоле величавом
Творит миры, чтоб облегчить себе
Ни с кем не разделённое бессмертье,
Пусть громоздит на звезды звёзды: всё же
Он одинок, тиран бессмертный. Если б
Он самого себя мог уничтожить,
То это был бы лучший дар из всех
Его даров.

Характерная инверсия! Богу отказано в даре сочувствия и сострадания. Потеря адекватности? Самая изощрённая форма гордыни? В «Манфреде» Дж. Байрона слабо намечена тема любви как преображающей силы — заявка не получила развития:

Но ей не чуждо было и другое:
Участье к людям, слёзы и улыбки, —
Которых я не ведаю, — смиренье, —
Моей душе не сродное, — и нежность,
Что только к ней имел я; недостатки
Её натуры были и моими,
Достоинства лишь ей принадлежали.
Я полюбил и погубил её!

Герой М. Ю. Лермонтова всё же продвинулся чуток дальше героя Дж. Байрона в преодолении своего эгоцентризма. Первый изведал то, что Церковь называет благодатным даром слёз, — глаза второго остались сухими. Сравнение в пользу Демона. Апокатастасис — и любовь: русский поэт в сопряжении этих понятий ушёл далеко вперёд — и укрепил нас в самых заветных ожиданиях.

О. Я. Сапожников

М. А. Энгельгардт. Геноцид во имя альтруизма

«Дорогой М. А. Пишу вам «дорогой» не потому, что так пишут, а потому что... чувствую, что вы мне очень близки, и я вас очень люблю». Так начинается письмо Л. Н. Толстого, ставшее известным под названиями «О непротивлении злу злом» («Письмо к NN», «О насилии»), в котором излагались основные религиозно-этические принципы толстовства[1].

Письмо было адресовано Михаилу Александровичу Энгельгардту, тогда молодому человеку, исключённому из Петербургского университета и сосланному в имение отца[2] за хранение нелегальной литературы.

Предыстория письма следующая. Прочитав в «Руси» статью В. С. Соловьёва «О церкви и расколе», М. А. Энгельгардт написал свои возражения, в которых высказывался

[1] *Л. Н. Толстой*. Письмо М. А. Энгельгардту // Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений. Т. 63. М.; Л., 1934. С. 110–123.

[2] А. Н. Энгельгардт (1832–1893) — публицист-народник, создал в своём имении т. н. «рациональное хозяйство», в котором трудились и студенты-«народники». Автор серии известных очерков-писем «Из деревни».

против официальной церкви, и послал редактору «Руси» — И. С. Аксакову для напечатания. Из-за резкости этих возражений Аксаков напечатать их в своем журнале отказался и переслал их для ответа В. С. Соловьёву, уведомив об этом автора. По этому поводу завязалась переписка между И. С. Аксаковым и М. А. Энгельгардтом. Но, не будучи вполне уверенным в себе, М. А. Энгельгардт обратился письменно к Толстому, как к человеку, «хорошо изучившему Евангелие и вообще религиозные вопросы», послав ему свою статью для отзыва. Толстой ответил ему благожелательным письмом. Обрадовавшись такому вниманию и поддержке со стороны Толстого, М. А. Энгельгардт написал ему второе письмо, более пространное, приложив свою переписку с И. С. Аксаковым, где Энгельгардт, указывая Аксакову на несостоятельность церковного христианства с точки зрения истинного учения Христа, кроме прочего, пытался дать оправдание революционной борьбы. И именно в ответ на это оправдание «борьбы во имя общего блага» появилось ставшее знаменитым письмо Толстого «О непротивлении злу злом»[3].

Так «громко», ещё будучи в ссылке, М. Энгельгардт начал свою литературную и публицистическую деятельность — стал постоянным автором ряда журналов, вёл переписку и активно полемизировал о морали, истории, религии, писал статьи на различные темы — от вопросов земледелия до проблем этики. Являлся сотрудником различных изданий — от аграрного «Хозяина» до общественно-политических «Новостей». Переводил на русский язык как писателей — например, Э. По, М. Твена, Р. Киплинга, Г. Флобера, Ф. Маринетти, — так и философов и учёных — Дж. Локка, О. Фореля.

После основания Ф. Павленковым серии «Жизнь замечательных людей» М. Энгельгардт стал одним из первых,

[3] Подробнее см.: *Л. Н. Толстой.* Письмо... С. 123–126. А также см.: *А. Мертв го.* Михаил Александрович Энгельгардт (некролог) // Школа и жизнь. Пг., 1915. № 35. С. 2.

а затем и одним из самых активных авторов серии. Его перу принадлежат биографии учёных и путешественников — Лавуазье, Пржевальского, Гарвея, Коперника, Лайеля, Кювье, Дарвина. Энгельгардт воспевал научный и технический прогресс, пропагандировал его[4], приветствовал его благотворное влияние на хозяйственную жизнь и даже на некоторые формы социального устройства.

Но одновременно Энгельгардт сделал заключение, что культурный, научный и экономический прогресс не способен обеспечить создание справедливого общества. Более того, он пришёл к парадоксальному выводу, что развитие общества не сопровождается развитием самого человека, его нравственных и моральных свойств, а сам по себе прогресс сопровождается падением «альтруистичности» человека, регрессом нравственности и, в конечном итоге, является не чем иным, как эволюцией жестокости.

Именно этой теме была посвящена одна из самых известных его работ «Прогресс как эволюция жестокости»[5]. П. А. Сорокин в своём очерке «Русская социология в XX веке» сказал, что «Прогресс...» Энгельгардта «можно оценить как одну из самых оригинальных и глубоких по мысли работ в области “реалистической интерпретации социальной эволюции”»[6].

Анализируя данные антропологии, истории, биологии, Энгельгардт в «Прогрессе...» делает вывод, что жестокость — «специфическая, общая, массовая черта человечества, биологическое свойство вида Homosapiens»[7].

«История человечества есть «война желудков», — борьба наций, борьба классов в пределах нации, борьба индивидуумов в пределах класса, — борьба за материальное бла-

---

4 М. Энгельгардту, в частности, принадлежат такие сугубо «естественнонаучные» работы, как «Письма о земледелии» (СПб., 1899), «Леса и климат» (СПб 1902).

5 *М. А. Энгельг рдт.* Прогресс как эволюция жестокости. СПб., 1899.

6 *П. А. Сорокин.* О русской общественной мысли. СПб., 2000. С. 30.

7 *М. А. Энгельг рдт.* Прогресс как эволюция жестокости. С. 11.

гособязательство»[8]. Вплоть до XVI–XVII вв. история человечества, в изложении Энгельгардта, развивалась под влиянием грубой, зоологической борьбы за существование, выражавшейся в таких явлениях, как войны, рабство, деспотические общественные организации, и представляет собой эволюцию всех форм жестокости, обнаруживая нравственный регресс.

По мнению Энгельгардта, впечатление о прогрессе, как о процессе «смягчения нравов» необоснованно, так как сторонники этого взгляда в качестве доказательств используют факты и события лишь последних 100–150 лет»[9]. Ошибочное представление о смягчении нравов базируется на отождествлении эволюции морали с текстами отдельных «немногих чудаков», гуманистов, которые в течение веков провозглашали и развивали идеи альтруизма, добра и справедливости. Между тем следует разделять декларируемую «мораль должного» с «моралью сущего» — практическим поведением человечества. Даже когда «угнетённые и скорбящие», вняв «проповеди любви, милосердия, справедливости», берутся за осуществление своих идеалов на практике, «вместо любви и милосердия являются костры и плахи, тюрьмы и застенки. Эта история с унылым однообразием повторяется с древнейших времён до вчерашнего дня[10].

Достигнув кульминации, этот процесс ожесточения приобретает новые, менее заметные формы. Сказываются влияние науки, социальных институтов, требования экономики. (Следует отметить, что момент кульминации жестокости у Энгельгардта разъяснён довольно противоречиво. Он называет разные даты этого момента –в одном месте это XVI–XVII вв., в другом — XVIII в., в третьем — ожесточение перемещается из Европы в колонии и там продолжает цвести пышным цветом...) Но даже эти менее заметные

8 *М. А. Энгельг рдт.* Прогресс как эволюция жестокости. С. 4.
9 Там же. С. 10.
10 Там же. С. 15.

формы жестокости есть не что иное как эволюция лицемерия, свойственного, в особенности, европейцам. «Европеец всегда действует во имя самых возвышенных и благородных принципов гуманности, культуры, общего блага и т. п. Никакая гнусность не проделывается просто, из хищности, корыстолюбия, властолюбия, всё прикрывается соображениями высшей морали. Возьмите хоть опустошение земного шара, истребление некультурного человечества...» Европеец — это «тип, выработавшийся на последней ступени морального развития человечества, — тип тартюфа, враля-художника, враля, обманывающего не только других, но и себя самого»[11].

Энгельгардта возмущала жестокость белого человека, основанная на расизме: «Везде в Полинезии, в Австралии, в Африке, европейцы возбуждали одинаковое отвращение своей алчностью, хищностью;.. — теми именно свойствами, которые в соединении с интеллектуальной силой, со всеми преимуществами техники влекут за собой если не истребление народов огнём и мечом, то медленное вымаривание их голодом и нищетой, водкой и болезнями, прикрытым и неприкрытым грабежом»[12]. Особый гнев у него вызывало поведение американцев. Сравнивая поведение конкистадоров с политикой США по отношению к индейцам, Энгельгардт пишет: «Нашествие конкистадоров в XVI в. — едва ли не единственный по гнусной жестокости пример в истории;.. но испанцам не хватало и не хватает систематичности, выдержки, и главное, того презрения к личности, неуважения к человеку, которое характеризует англосаксонскую расу вообще, а “янки” в особенности... Систематическое истребление краснокожих в С. Америке выполнено так образцово, так совершенно, так “научно”, что слава об этом подвиге переживёт века»[13].

[11] Там же. С. 179–180.
[12] Там же. С. 144.
[13] Там же. С. 159–160.

Тем не менее, по Энгельгардту, хотя средний европеец и «является бездушным зверем... в отношении к дикарям, или в таких проявлениях своей сердцевины, как антисемитизм, отношение к цветным (в С. Америке),.. фактического поворота к лучшему нельзя отрицать»[14]. Но исчезают лишь примитивные формы жестокости. «Смягчение нравов приводит к ослаблению грубых форм жестокости, индивидуализм — к усилению форм жестокости более тонких». Современный ему период Энгельгардт называет «“стадией меркантильной морали”, которая вырабатывает тип не жестокий, а бездушный, моральную деревяшку»[15].

Хотя в своей работе Энгельгардт не даёт прогноза о том, «есть ли надежды на лучшее будущее», в самом начале работы он оговаривается, что эволюция жестокости (и сама жестокость) прекратится лишь при таком состоянии общества, «при котором не “экономика” будет определять мораль, общественные идеалы и пр., а наоборот, экономический строй, политические формы, юридические отношения etc., будут устрояться сообразно отвлечённому идеалу человечности, сообразно внеклассовой морали»[16]. По сути, Энгельгардт говорит о социализме (в которой он верил, как в идеальное общество, и за которое боролся — см. ниже), не называя его, что вполне объяснимо если учесть подцензурный характер книги Энгельгардта[17].

«Прогресс...» Энгельгардта, поднявший вопрос «мнимой очевидности» улучшения нравов под влиянием цивилизации, был по сути научно обоснованной критикой жестокости и цинизма современной цивилизации. Книга получила широкую известность (выше уже упоминалась высокая

---

14 *М. А. Энгельг рдт*. Прогресс как эволюция жестокости. С. 209.

15 Там же. С. 209.

16 Там же. С. 8.

17 За более детальным разбором работы Энгельгардта «Прогресс как эволюция жестокости» я рекомендую читателю обратиться к статье В. Бочкарёвой «Социология морали М. Энгельгардта» (Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Том X. № 2).

оценка П. Сорокина). А один из крупнейших социологов того времени Н. К. Михайловский посвятил «Прогрессу...» отдельную рецензию, особо выделив, что Энгельгардт делает свой вывод, опираясь на данные науки, особенно удачно используя этнографию и историю. «Пересмотреть утвердившиеся мнения, принимаемые на веру, всегда не мешает, а огромное большинство читающей публики, конечно, никогда не задумывалось над вопросом, занимающим г. Энгельгардта. Несомненность умственного и технического, в обширном смысле слова, прогресса ослепляет нас, и мы без раздумья распространяем это радужное освещение на все стороны человеческого бытия. По временам тот или иной мыслитель приковывает наше внимание к оборотной стороне медали, пессимистически окрашивая настоящее и будущее человечества, но проходит увлечение, и несомненный умственный и технический прогресс опять заслоняет для нас изъяны цивилизации»[18].

Не все поначалу были согласны с выводами Энгельгардта. Так, Максим Горький в 1922 г. в своей работе «О русском крестьянстве» вспоминал: «Давно когда-то я прочитал книгу под зловещим названием «Прогресс как эволюция жестокости». Автор, искусно подбирая факты, доказывал, что с развитием прогресса люди сладострастно мучают друг друга и физически, и духовно. Я читал эту книгу с гневом, не верил ей и скоро забыл её парадоксы. Но теперь, после ужасающего безумия европейской войны и кровавых событий революции, — теперь эти едкие парадоксы всё чаще вспоминаются мне»[19].

К началу XX в. Энгельгардт уже имел широкую известность и как литератор, и как учёный. По мере возрастания темпов общественной жизни на рубеже веков, Энгельгардт всё больше внимания уделяет политическим вопросам даже в сугубо

---

[18] Цит. по: *В. Бочк рёв* . Социология морали М. Энгельгардта.

[19] *М ксим Горький*. О русском крестьянстве // Страницы мировой истории. № 1 (6). СПб., 2016.

аграрном издании «Хозяин», в котором он тогда работал. Как вспоминал редактор «Хозяина» А. Мертваго[20], «в его [Энгельгардта] агрономических обзорах всё чаще и чаще являются отступления с трудом прорывавшиеся сквозь цензурные заграждения, а когда в 1904 году он стал вести обзор общей печати, то нередко эти обзоры оказывались сплошными белыми местами «Хозяина», лишённого строк»[21].

Со студенческих времён он принадлежал к народникам, поэтому ничего удивительного в том, что с формированием партии социалистов-революционеров, первоначальную основу которой составили многочисленные неонароднические кружки, Энгельгардт стал одним из самых активных её публицистов, хотя формального членства в какой-либо партии он до конца жизни так и не оформил. Особенно ярко проявился его талант в годы первой русской революции 1905—07 гг., когда Энгельгардт являлся одним из самых заметных авторов эсеровских легальных и нелегальных изданий. При этом Энгельгардт с самого начала придерживался более радикальных взглядов, чем руководство партии, особенно по земельному вопросу.

Так, ещё до начала работы Государственной Думы Энгельгардт в эсеровском «Народном вестнике» упрекает депутатов-крестьян в Думе за то, что они представляют мнения своих избирателей «в весьма смягчённом виде»[22]. А сразу после начала работы Думы Энгельгардт заявляет, что она (Дума) должна «расчистить почву для настоящего народоправства»[23], поддерживая тем самым публично идею некоторых радикалов в эсеровской партии (напр.,

[20] А. П. Мертваго (1856—1917). Русский агроном и публицист. Почитатель А. Н. Энгельгардта, у которого в селе Батищеве Смоленской губернии жил в народнической «колонии» в качестве простого работника. Знал М. А. Энгельгардта с юных лет. С 1894 г. — редактор «Хозяина».

[21] *А. Мертв го.* Михаил Александрович Энгельгардт (некролог).

[22] *М. А. Энгельг рдт.* Итоги выборов в Государственную Думу // Народный вестник. 1906. № 6. С. 23.

[23] Дело народа. СПб., 1906, 3 мая.

Ф. В. Волховского) о необходимости превращения Думы во временное правительство[24].

Энгельгардт, состоявшийся взрослый человек, авторитетный литератор, публицист и учёный, с самого начала своего сотрудничества с эсерами держался как бы особняком. Он, судя по всему, не испытывал пиетета к членам эсеровского ЦК, которые в большинстве своём были значительно моложе его, хуже образованны. К тому же их отличала эмигрантская оторванность от России и недостаточное знание её реалий. Руководство партии в долгу не оставалось, и уже к середине 1906 г. считало Энгельгардта «одиозной личностью»[25]. Поэтому ничего удивительного в том, что, когда в результате раскола партии эсеров от неё откололся Союз эсеров-максималистов, Энгельгардт примкнул к последним, став одним из главных максималистских теоретиков и пропагандистов.

Максималисты считали ошибочным решение ЦК ПСР сосредоточиться на «программе-минимум», не предусматривающей немедленного перехода к социализму. Максималисты, в бытность свою членами ПСР, представляли наиболее агрессивный, решительный элемент партии. Максималистские организации были организационным ядром Московского восстания, максималисты в течение всей первой революции выступали за активизацию террора и расширение практики экспроприаций. В своих требованиях они были радикальнее и эсеров, и социал-демократов, и Энгельгардт, активно выступавший в революционной печати (не только под своим именем, но и под псевдонимами «М. Александрович», «Ив. Павлов», «М. Ал-ч», «М. А.», «Таг-ин (Максим-ист)» и др.), этому немало способствовал.

---

[24] См.: *М. И. Леонов.* Партия социалистов-революционеров в 1905–1907 гг. М., 1997. С. 278. Интересно отметить, что именно по этой схеме — принятия Думой на себя функций верховной власти — происходил переворот в феврале 1917 г.

[25] Там же. С. 278.

Программная работа Энгельгардта «Задачи момента» стала манифестом максимализма. Главная идея статьи — «революция нашего времени есть идея социалистическая; другой идеи у современной революции не может быть, и если она отвергнет эту идею, то обессилит самое себя и не достигнет серьёзных результатов ни в каком отношении»[26]. Анализируя ход революции, Энгельгардт настаивает, что революция в своих требованиях и своих действиях уже вышла за пределы чаяний её инициаторов (примечательно — инициаторами революции Энгельгардт считает «верхи общества», либеральную интеллигенцию): «Если год тому назад казалось, что верхи общества затевают революцию, тревожно спрашивая себя: поддержат ли нас народные массы? — то в настоящее время народные массы, взявшие дело революции в свои руки, могли бы спросить себя: далеко ли за ними пойдут верхи общества, если б... если б нужно было об этом спрашивать»[27]. По Энгельгардту, революция пробудила ото сна не просто классы и сословия, а «русский народ»: «действует и заявляет требования народ; а партии, даже самые крайние, только повинуются его требованиям и формулируют или, лучше сказать, редактируют их, подыскивая надлежащее выражение в разработанных теоретическою мыслью программах, формулах и планах»[28].

Особой критике Энгельгардта подвергается либеральная интеллигенция — «наши прогрессисты разных оттенков от славянофильствующей братии Шиповых и Стаховичей до «конституционалистов-демократов» ещё год назад не подозревали, как скоро они окажутся в хвосте революции, чтоб не сказать в лагере реакции»[29]. Но достаётся и социал-демократам, и эсерам — «даже крайние наши пар-

[26] *М. Энгельг рдт*. Задачи момента // Союз эсеров-максималистов. 1906–1924 гг. Документы, публицистика. М., 2002. С. 14.

[27] Там же. С. 24.

[28] Там же. С. 23.

[29] Там же. С. 18.

тии... не в состоянии оценить всё значение совершающихся перед ними явлений и пока представляют нашу революцию как «буржуазную» (с.-д.) или допускают возможность половинчатого преобразования: социалистического — в земледельческой, буржуазного — в промышленной области. Мы не сомневаемся, однако, что это временная нерешительность, и что когда характер нашей революции выяснится окончательно, — попытка организации нового социалистического общества будет сделана»[30].

Энгельгардт сравнивает Русскую революцию с Английской и Французской и задаётся вопросами — что отличает «великую» революцию от «малой» и почему Английская и Французская революции были «великими» и успешными. И отвечает –чем более радикальные («передовые» для своего времени) требования выставляет революция, чем более настойчиво она добивается их удовлетворения, тем больше вероятностей, что она будет и успешной и великой — «во время великой революции смена программ, в смысле перехода от умеренных к крайним, происходит с поразительной быстротою, а так называемые «передовые» партии одна за другой остаются за флагом, а действительно передовые вскоре убеждаются, что жизнь превзошла их самые смелые надежды и что им незачем добровольно ощипывать и обмещанивать свои программы»[31]. Это очевидный выпад Энгельгардта в адрес эсеров, которых максималисты обвиняли в малодушном отказе от «борьбы за социализм» в ходе развивавшейся тогда революции.

В статье Энгельгардт довольно цинично предупреждает, что революция неизбежно приведёт к экономическому хаосу, который является не только платой за грядущее социалистическое счастье, но и стимулом для революции: «Народ не остановится. Ему нужна справедливость, а не конституция как таковая. Убедившись, что Учредительное собрание,

30 Там же. С. 16.
31 Там же. С. 18.

какой угодно конституционный или республиканский строй по-прежнему оставляет его в положении вьючного скота, он пойдёт дальше... Логика внутреннего, психического процесса, лежащего в основе великой революции, сама по себе должна привести к этому; а внешним стимулом огромной силы явится неизбежное при всякой революции ухудшение материального положения страны... Государственное банкротство, расстройство промышленности, словом, дезорганизация хозяйства страны — это только одно из внешних проявлений революции; и кто говорит "революция", тот говорит "хозяйственная дезорганизация"»[32].

По мнению Энгельгардта, есть три условия, которые определяют успех «великой» Русской революции.

Первое — это наличие экономических предпосылок, а именно уже сложившихся элементов экономики, необходимых для «осуществления социализма»: «1) объединение рабочих на больших фабриках и заводах, что делает возможной и неизбежной производительную ассоциацию и 2) зависимость каждой фабрики, каждого отдельного производства, каждого отдельного хозяйства от общих условий рынка, что делает возможной и неизбежной организацию производства для единой цели»[33].

Второе условие — наличие «плана нового строя». Энгельгардт считал, что научная критика капитализма «разъяснила механизм эксплуатации в современном обществе и показала, каким механизмом надо его заменить, чтобы эксплуатации не было... Заблаговременно план нового общества может быть составлен и ход преобразования намечен только в общих чертах: могут быть указаны лишь принципы нового устройства, но это уже сделано, а стало быть, и в этом отношении социальная революция достаточно подготовлена»[34].

---

[32] *М. Энгельг рдт*. Задачи момента. С. 24.
[33] Там же. С. 26.
[34] Там же. С. 27.

И, наконец, третье условие — наличие «субъективного момента, того особенного психического состояния нации, которое выражается революционным энтузиазмом, решимостью покончить с прежним существованием чего бы это ни стоило и начать новую жизнь»[35].

Энгельгардт резюмирует: «буржуазное общество — чудовище народных сказок, в котором скрывается очарованный принц; чтобы разрушить чары и освободить прекрасного принца — социалистического принца, — нужно произнести волшебное слово. Этим словом, революционным энтузиазмом, доходящим до степени революционного экстаза, обладает Россия. В ней мы находим совпадение всех трёх условий, необходимых для осуществления социального переворота»[36].

И потому на вопрос о возможности построения социализма в одной стране, так волновавший потом большевиков, Энгельгардт задолго до них отвечает утвердительно: «Из всех современных стран только Россия действительно подготовлена к социальной революции, только она, несмотря на всю свою азиатчину, ужасающую отсталость, Батыевские порядки, — несмотря на всё это, только она может явиться инициатором новой эры в существовании человечества!»[37]

Революция, по Энгельгардту, могла бы произойти в любой другой европейской стране, но там, несмотря на наличие необходимых материальных и идейных предпосылок, «недостаёт только революционного подъёма, «безумия» — как выражается г. Струве и ему подобные — безумия великих революций, но в России и он налицо. И именно потому, что он налицо, Россия не избежит этого опыта — хотя бы вы считали его преждевременным и нежелательным»[38].

---

[35] Там же. С. 27.
[36] Там же. С. 27.
[37] Там же. С. 28.
[38] Там же. С. 30.

Легко заметить, что Энгельгардта, при всей его вере в идеал социализма, отличал недогматический подход к теории революции. Абстрактные философские направления, социологические концепции, политэкономические теории — всё то, о чём жарко, до ругани и вражды спорили многие годы русские социалисты всех мастей (от народников до эсеров и социал-демократов), — всё это не играло для Энгельгардта никакой определяющей роли. Он предлагает «крайним партиям», если они хотят остаться в главе революционного процесса, не противиться «революционному экстазу», а напротив, подчиниться «революционном безумию».

Примечательно, что пренебрежение Энгельгардта к революционной «теории» не являлось следствием незнания им этой самой теории — напротив, он как раз глубоко разбирался во всех аспектах современных социалистических учений, о чём свидетельствуют все его произведения, как легальные, так и нелегальные. Это можно назвать презрением интеллектуала, который «перерос» теорию, осознав или, скорее даже, почувствовав, что она не вполне соответствует логике революционного действия. Для Энгельгардта «революционное безумие» — это не бессмысленный экстаз, а просто пока ещё не осмысленный процесс.

Осмыслению этого процесса, а именно — тех шагов, которые предстоят при переходе к социализму, и посвящена его работа «Очистка человечества»[39], которая с гораздо большими основаниями, чем «Прогресс...», может быть названа «зловещей». «Очистка человечества» появилась в период острой полемики с эсерами, и в ней Энгельгардт (выступивший под псевдонимом «Ив. Павлов») ярко выразил радикальность взглядов максималистов на методы революционной борьбы, пытаясь довести до логического конца «научность» их концепции. Не случайно, оппонируя максималистам и включив «Очистку...» в свод теоретических

---

[39] *Ив. П влов [М. Энгельг рдт].* Очистка человечества. М., 1907.

основ максимализма, лидер эсеров В. Чернов охарактеризовал Энгельгардта как, «без сомнения, самого талантливого из максималистских литераторов»[40].

Работа целиком посвящена теоретическому обоснованию необходимости массового террора, жертвами которого должны стать чиновники, помещики, фабриканты, кулаки, казаки, черносотенцы и т. п. «вместе с семьями». Этот массовый террор есть непременное предварительное условие построения социалистического общества. Но в качестве теоретического обоснования, вместо приличествующей для революционера «теории классовой борьбы», Энгельгардт выдвинул концепцию «морального расизма».

Энгельгардт считает, что, кроме деления на физические (антропологические) расы, человечество также делится на расы «интеллектуальные» и «моральные». Разница между интеллектуальными расами (иными словами, между умными и дураками) не является проблемой. А вот разные моральные расы находятся в постоянных антагонистических отношениях. «Любая нация представляет смесь нескольких рас, характеризующихся различными моральными свойствами, — рас, между которыми лежит непереходимая пропасть и совместное существование которых до сих пор выражалось взаимным истреблением»[41]. При этом «моральные расы» не являются составными элементами антропологических рас: «В состав одной и той же моральной расы входят безразлично негры, европейцы, папуасы: люди разных антропологических рас могут быть одинакового морального типа»[42].

Моральные свойства, определяющие принадлежность к той или иной расе, являются наследственными: «Отберите, с одной стороны, худших, злейших эгоистов, с при-

[40] *В. Чернов*. К характеристике максимализма // Социалист-Революционер. № 1. Париж, 1910. С. 230.

[41] *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 8.

[42] Там же. С. 28.

[Содержание]

рождённой наклонностью к хищничеству, угнетению, истязанию людей, — например, русскую администрацию, от камарильи до низших исполнителей её велений. Их дети (в подавляющем большинстве) будут обнаруживать ту же злость, жестокость, подлость, хищность и жадность; их дети также и т. д. Эта раса, которая морально отличается от наших животных предков в худшую сторону...»[43]. По мнению Энгельгардта, это свойства не «приобретённые», а «“прирождённые” или расовые»[44].

Какие же типы моральных рас, по мнению Энгельгардта, представлены в России? Сам Энгельгардт оговаривается, что классификация неполная, но сам он выделяет четыре типа. Первый тип — «альтруисты», которые ведут общество вперёд: «Отберите лучших альтруистов, напр. деятелей русского освободительного движения (типа Балмашевых[45], Спиридоновых[46] и т. п.). Это опять-таки раса, но уже с... свойствами великодушия, самоотвержения, человечности»[47].

Второй тип — прирождённые преступники (уголовники, убийцы, грабители, насильники и тд.): «Эта группа отличается, кроме преступных наклонностей, неспособностью к дрессировке, к дисциплине, неумением вложить свою преступность в формы, разрешаемые государством. И именно поэтому она наименее опасна: социальный подбор не благоприятствует её выживанию»[48].

---

43 *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 9.

44 Там же. С. 11.

45 Степан Валерианович Балмашёв (1881–1902). Террорист. Убийца министра внутренних дел Д. С. Сипягина. Казнён по приговору суда. От прошения о помиловании отказался.

46 Мария Александровна Спиридонова (1884–1941). Террористка. Убийца советника губернатора Г. Н. Луженовского. Приговор к смертной казни заменён вечной каторгой. В годы Революции и Гражданской войны — одна из лидеров левых эсеров. Подвергалась репрессиям со стороны советской власти. Расстреляна в 1941 г.

47 *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 9.

48 Там же. С. 29.

Третий тип, более опасный, — «хищники», «злодеи»: «Гораздо опаснее и многочисленнее те расы прирождённых преступников, у которых жестокость, хищность, подлость и эгоизм соединяются со способностью к известной дрессировке, позволяющей им воздержаться от неразрешённых форм преступности. Это раса Авфамовых[49], Ждановых[50], Грингмутов[51] и Крушеванов[52] и проч. и проч.»[53]. По ходу повествования Энгельгардт населяет эту расу всё новыми персонажами и не жалеет красок в её описании: «Раса Аврамовых, Ренненкампфов[54] etc. бесконечно ниже животных в моральном отношении...»[55]. Для него это «прирождённые злодеи», «которым, собственно, нельзя даже дать название «человек», «homo sapiens», а следовало бы придумать какое-нибудь другое — «rennenkampfus necator[56]», «rimanus ferox[57]»... — раса гораздо более

[49] Пётр Аврамов (?–1906). Есаул. Руководил задержанием и конвоированием в тюрьму М. Спиридоновой. Согласно распространённой среди революционеров версии, якобы пытался её изнасиловать. Убит террористами.

[50] Жданов (?–1906). Помощник пристава. Участвовал в задержании и конвоировании в тюрьму М. Спиридоновой. Согласно распространённой среди революционеров версии якобы пытался её изнасиловать. Убит террористами.

[51] Владимир Андреевич Грингмут (1857–1907). Публицист право-монархического толка. Член Русского Собрания.

[52] Павел Александрович Крушеван (1860–1909), Писатель, публицист право-националистического толка, член Союза русского народа, депутат Гос. Думы 2-го созыва.

[53] *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 29–30.

[54] Павел Карлович фон Ренненкапф (1854–1918). Генерал от кавалерии. Участник Китайского похода, русско-японской и Первой мировой войн. В 1906 г. отряд под его командованием разгромил революционные отряды, блокировавшие ж/д в р-не Читы, и тем самым восстановил сообщение Маньчжурской армии с Россией. В 1918 г. расстрелян большевиками.

[55] *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 9.

[56] Necator — убийца., *л т*. Имеется в виду Ренненкампф — см. выше.

[57] Ferox — жестокий, бессердечный, *л т*. Имеется в виду Николай Карлович Риман (1864–1917?). Генерал-майор. Во время революции 1905–

опасная, чем так называемые «прирождённые преступники» (уголовные),.. которая делает невозможным осуществление справедливых и гуманных отношений между людьми»[58].

И, наконец, «промежуточные расы, которые составляют главную массу каждой нации и отличаются не столько положительной жестокостью, сколько трусливым эгоизмом»[59].

По Энгельгардту, хищные расы процветают благодаря своему эгоизму, жадности и жестокости, а раса «лучших людей» вымирает. «Человек, все умственные способности которого сосредоточены на стяжании, наживе, получении доходов, берёт верх над тем, кто не в силах сосредоточиться на таких низменных целях, — не в силах, так как самая высота способностей влечёт его к более возвышенным, более отвлечённым, но не «хлебным» вопросам»[60]. И если этот процесс не остановить, то человечеству грозит гибель. Нации могут развиваться культурно и технологически, и одновременно их состав будет ухудшаться, так как «из её состава постепенно выбывают лучшие в интеллектуальном и моральном отношении... Наконец, вымирают все лучшие — все высшие интеллектуально и морально элементы — остаётся только посредственность и ничтожество.... Тогда прекращается процесс коллективной эволюции»[61].

Предотвратить этот процесс не смогли прежние революции, которые даже в случае успеха в итоге оборачивались лишь изменением форм эксплуатации. Причина — излишний гуманизм революционеров: «Бывают... моменты великих революций — когда лучшие берут верх; и если бы они умели пользоваться этими моментами, человечество

1907 гг. — командир батальона Семёновского полка. Принимал участие в расстреле демонстрации 9 января 1905 г. («Кровавое воскресенье»), а также в подавлении Декабрьского восстания в Москве.

58 *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 31.

59 Там же. С. 12.

60 Там же. С. 20.

61 Там же. С. 23.

было бы спасено от грозящей ему гибели... Но сентиментальность, ложная гуманность, а главное — совершенно превратные представления о моральных свойствах человека до сих пор мешали им пользоваться своей победой для очистки человечества»[62]. Вот что он говорит, например, о Французской революции: «В эпоху Великой Французской Революции погибло немало двуногих скорпионов, но очистка проходила хаотически, без системы, без строгого научно-обоснованного плана; и в итоге полезных или безвредных погибло ещё больше, чем вредных. Так что в результате революции общественные формы изменились к лучшему, состав нации — к худшему»[63].

Соответственно, если «очистку» произвести «по плану», то тогда, по логике Энгельгардта, общество будет спасено. Следовательно, надо «строго научно» определить состав «расы хищников» (а к ним, как сказал сам Энгельгардт (см. выше) относятся и дети, так как расовые моральные свойства являются биологическими и передаются по наследству), уничтожить всех её членов, тогда будущее человечества будет обеспечено.

Кого же относит Энгельгардт к «расе хищников», подлежащей уничтожению? Исчерпывающего определения «хищной расы» Энгельгардт не даёт, но описывает её отдельные элементы.

Это русская бюрократия, «русская администрация, от камарильи до низших исполнителей её велений» (см. выше). Но не только она:«...когда вы идёте по улице, сидите в театре, занимаетесь в своей квартире, — вы чувствуете вокруг себя этих гадов, готовых по первому знаку терзать вас, пытать, истязать. На эту многочисленную стаю опирается наша бюрократия, состоящая из представителей той же расы»[64].

---

[62] Там же. С. 30.

[63] Там же. С. 13.

[64] Там же. С. 24.

Это сторонники монархических и черносотенных организаций. Кроме упоминавшихся уже Грингмута и Крушевана мы читаем в «Очистке...»: «Если бы предыдущие преобразования сопровождались очисткой нации от прирождённых черносотенцев, теперь в составе наций остались бы только лучшие люди, альтруисты и средние, эгоистичные, слабые, но не хищные элементы. При таком составе нации осуществление идеальнейшего политического и социального строя не представляло бы ни малейших затруднений»[65].

Из текста «Очистки...» следует, что к «хищной расе» принадлежат и «деревенские кулаки», и «промышленные короли», которые в своих «изысканиях способов наживы “поражают своей ограниченностью, узостью, слабым развитием и духовной нищетой, бездарностью и бесплодием во всём, кроме искусства наживать деньги”»[66].

И хотя точного определения «расы хищников» Энгельгардт не даёт, но характерным отличительным признаком принадлежности к «хищной расе» он считает её политические предпочтения. И на основе этого Энгельгардт делает вывод о количественном составе подлежащих истреблению «хищников»: «В Москве во время выборов в Гос. Думу «правых» (Союз Русских людей и др.) оказалось 5 процентов. Имея в виду, что в этой группе уже нет «тёмных», не понимающих людей, а исключительно прирождённые негодяи, и принимая эту цифру (5 проц.) как среднюю для России, получим 7 500 000 людей, готовых на всякую гнусность»[67].

(Стоит отметить, что родной брат М. Энгельгардта — писатель Н. А. Энгельгардт был одним из руководителей таких право-монархических организаций, как Русское Собрание, Русское Окраинное Общество. А значит, по логике автора «Очистки», принадлежал к «хищной расе».)

---

65 *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 15.
66 Там же. С. 20.
67 Там же. С. 24.

[Содержание]

Энгельгардт не раз указывает, что уничтожение «расы хищников» предполагает и уничтожение хищников вместе с семьями. Так, например, он говорит: «Если бы вместе с уничтожением пыток вымерли в Европе и все люди, находившие наслаждение, удовлетворение своей жестокости в пытках (разумеется, вымерли вместе с семьями), тогда произошло бы действительное улучшение человечества»[68]. Пока «хищники живы», построение социалистического общества невозможно. Даже если допустить, что революция победит, а «хищники» останутся, то они будут постоянной угрозой новому строю. «Они (хищники». — *О. С.*) останутся и в будущем обществе, если преобразования не соединится с очисткой человечества (допуская на минуту, что оно удастся и без этого в момент революционного подъёма) ... Впрочем, об этом, пожалуй, не стоит и рассуждать, так как пока эта раса налицо, самое преобразование общества в социалистическом смысле **невозможно**»[69].

Собственно, весь вывод работы Энгельгардта сводится к тому, что «с точки зрения социализма существование таких рас представляет неодолимое препятствие к мирному водворению нового строя, потому что все другие преобразования, не затрагивающие механизма эксплуатации, могли бы быть приняты и допущены хищниками, — преобразование же социалистическое требует от них самоуничтожения»[70]. А поскольку «самоуничтожаться» они не хотят и не будут, то для победы социализма придётся заниматься «очисткой».

Сам Энгельгардт предвидит ряд вопросов, как он говорит, «практического свойства» — «кто же бы мог заняться очисткой: ведь именно человечность мешает лучшим взять на себя такую работу? Где критерий для различения «прирождённых» и «приобретённых» моральных свойств? И т. д.

[68] Там же. С. 12–13.
[69] Там же. С. 25.
[70] Там же. С. 31.

и т. п. На все эти вопросы практического свойства я мог бы дать обстоятельный ответ, но мне кажется, обсуждать практическую сторону дела пока преждевременно»[71].

«Очистку человечества» нельзя считать одним из череды революционных памфлетов, воспевающих революционное насилие, которых появилось немало за десятилетия русского революционного движения.

Департамент полиции, внимательно следивший за революционными публикациями, так охарактеризовал «Очистку человечества» и её автора: «В 1907 году, когда максималистские организации терпели самый широкий разгром, появился самый яркий идеолог-теоретик максимализма Павлов[72], изложивший теорию максимализма в брошюре "Очистка человечества..." Павлов находил, что все человечество надо разделить на расы интеллектуальные и моральные. При таком распределении окажется, что властвующие, эксплуататорские элементы общества обладают такими отрицательными, глубоко укоренившимися органическими свойствами, что требуют выделения их в особую расу... Все представители этой расы, даже женщины и дети, по Павлову, должны быть уничтожены — "истреблены как тараканы". Таким образом предлагался **неслыханный еще в России массовый грандиозный террор** (выделено мной. — *О. С.*), который бы уничтожил часть человечества и оставил властвовать другую»[73].

«Очистка...», действительно, во многих отношениях уникальное произведение. Российские революционные партии, включая эсеров и социал-демократов, уделили много внимания насилию. Споря об индивидуальном терроре, «аграрном терроре», о «массовом восстании» и т. п., они го-

71 *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 30.

72 Примечательно, что Департаменту полиции не удалось выяснить, кто стоял за псевдонимом «Ив. Павлов».

73 *А. И. Спиридович.* Революционное движение в России. Вып. 2. Партия Социалистов-Революционеров и ее предшественники. Пг., 1916. С. 312–313.

ворили о насилии, как факторе, способствующем свержению существующего строя. Т. е. их споры касались насилия ДО победы революции. А Энгельгардт в «Очистке...» поднял вопрос о необходимости революционного насилия ПОСЛЕ победы революции. При этом он обосновал не только необходимость этого массового послереволюционного террора, но и обозначил основные его направления. Тем самым Энгельгардт, будучи революционером без догматических рамок, отдававший предпочтение анализу не теорий, а логики революционного процесса, внёс существенный вклад в теорию русской революции.

Практика большевиков после прихода к власти (особенно в первые годы Революции) поразительным образом совпадает с программой, изложенной Энгельгардтом: расказачивание, репрессии в отношении бывших чиновников, офицеров, священников, помещиков, предпринимателей и членов их семей и т. д. Разве что в итоге большевики оказались на практике гуманнее Энгельгардта и, несмотря на всю жестокость проводимого ими социального переустройства, поголовного истребления семей «хищников» не произошло, ограничились частичным. Но внимание большевиков к вопросу социального происхождения, правовая и социальная дискриминация (прямо декларируемая вплоть до 1936 года — года принятия «сталинской» Конституции) выходцев из семей бывших дворян, капиталистов, чиновников, — т. е. «хищников», вряд ли случайное совпадение с позицией Энгельгардта, провозгласившего, что наследственность определяет политический выбор человека. Следует напомнить также и о теоретическом единстве большевиков с Энгельгардтом в вопросах о возможности построения социализма в одной стране и о возможности победы социалистической революции в отсталой стране, на которые Энгельгардт дал утвердительные ответы, задолго до большевиков.

В период 1905–1907 гг. Энгельгардт воспевал революцию, подталкивал её, призывал к решительности, подбадривал

соратников, убеждал их в возможности и даже неизбежности победы. Однако в 1907 году поражение революции стало свершившимся фактом, и Энгельгардт вынужден был признать очевидное. В январе 1908 года выходит его статья под выразительным названием «Без выхода», в которой высказывается не только разочарование итогами революции, но и пессимизм в отношении перспектив революционного движения[74]. Причину поражения революции Энгельгардт видел в «бессилии, дряблости и мелкоте народа», а само будущее освободительного движения представлялось ему в виде «длинного, черного, зловонного коридора, которому не видно конца»[75].

Проживая в Финляндии, где он с 1906 г. скрывался от суда за свою публицистическую деятельность, Энгельгардт в основном занимался переводами, которые составили для семьи главный источник существования.

В 1908 г. он опубликовал свою последнюю крупную работу «Вредные и благородные расы»[76]. В ней Энгельгардт подвергает анализу расовую теорию и заявляет о несостоятельности выводов о зависимости моральных качеств человека от его принадлежности к той или иной антропологической расе. Особой критике подвергается антисемитизм и утверждение о моральном и интеллектуальном превосходстве «арийской расы».

Примечательно, что в работе много логических и даже текстуальных совпадений с «Очисткой...». Например, Энгельгардт по-прежнему допускает наследственность моральных свойств: «Если даже мы признаем наследственность психических свойств, или, иными словами, факт существования «моральных» и «интеллектуальных» рас, то должны будем, вместе с тем, признать, что эти мораль-

74 *М. Энгельг рдт*. Без выхода // Свободные мысли. 1908. 7 января.

75 Цит. по: *Д. Б. П влов*. Эсеры-максималисты в первой русской революции. М., 1989. С. 202.

76 *М. А. Энгельг рдт*. Вредные и благородные расы. СПб., 1908.

[Содержание]

ные и интеллектуальные расы не покрываются с расами соматическими, с расами, устанавливаемыми современной антропологией»[77]. Но в «Расах...» не содержится ни революционного пафоса, ни тем более какой-либо апологетики жестокости. Признавая, что условия «социального подбора были и остаются неблагоприятными для интеллектуально и морально высших людей», автор просто пессимистически констатирует, что «вымиранием лучших объясняется мумификация или гибель всех древних культур, и нет ничего невероятного в том, что тот же процесс приведёт к тому же финалу современные европейские культуры»[78]. Но никаких рецептов «спасения человечества», которыми так полна «Очистка...», в «Расы...» не предлагают. Работа носит даже не полемический, а, скорее, методологический характер и сводится к доказательству, что антропологии следует «отделаться от поисков «благородных» и «неблагородных» рас, от стремления установить несуществующую связь между соматическими и антропологическими типами»[79].

Вряд ли сравнительная умеренность этой работы — свидетельство того, что Энгельгардт отказался от своих прежних взглядов. Скорее, дело в том, что монография «Расы...», в отличие от памфлета «Очистка...», печаталась не под псевдонимом, а под собственным именем. Но сам выбор жанра в случае с Энгельгардтом, прежним трибуном революционного насилия — в известной степени свидетельство его психологической усталости от революции.

Как сказал позднее об Энгельгардте близко знавший его А. П. Мертваго, «с догоранием углей потухшей революции М. А. [Энгельгардт] совершенно упал духом и не видел просвета в будущем России»[80].

77 *М. А. Энгельг рдт*. Вредные и благородные расы. С. 8.
78 Там же. С. 22.
79 Там же. С. 40.
80 *А. Мертв го.* Михаил Александрович Энгельгардт (некролог).

В 1913 г., получив амнистию по случаю 300-летия Дома Романовых, Энгельгардт вернулся в Петербург. Жил небогато, продолжал заниматься переводами для различных изданий и тем самым обеспечивал свою семью. Энгельгардт много и долго болел, и 20 июля (по старому стилю) 1915 г. он скончался во Французской больнице на Васильевском острове.

Энгельгардт являлся типичным представителем «передовой русской интеллигенции» к. XIX — начала XX в., духовный кризис и политическую безответственность которой описали авторы «Вех». Но он был одним из самых ярких и талантливых, хотя и незаслуженно забытых мыслителей той эпохи. Его произведения, а особенно, взаимодополняющие «Прогресс...», «Очистка...» и «Расы...» (а они по сути, являются единым произведением[81]) являются не только серьёзным вкладом в развитие «социологии морали», но и служат прекрасной иллюстрацией того болезненного морального и интеллектуального состояния, в котором пребывала русская интеллигенция накануне Революции.

Интеллектуальная смелость человека, свободного от догм, позволила ему связать воедино интеллигентский идеал справедливого альтруистического общества с необходимостью убийства миллионов ради этого идеала. Энгельгардт одним из первых понял «логику революции» и описал её. (Как сказал сам Энгельгардт: «логика неумолима; приняв известные посылки, нельзя избежать соответственных выводов»[82].) И именно эта понятая и описанная Энгельгардтом «логическая» неизбежность истребления миллионов ради «светлого будущего» определила весь ход Русской революции 1917 года и её последствия[83].

---

[81] В текстах трёх произведений встречаются перекрёстные ссылки, текстуальные и логические совпадения.

[82] *Ив. П влов*. Очистка человечества. С. 30.

[83] Последствия коснулись и семьи М. Энгельгардта. В частности, его сын Б. М. Энгельгардт и брат Н. А. Энгельгардт в 1920–1930-х гг. неоднократно подвергались арестам и ссылкам.

[Содержание]

Вместо заключения

М. С. Громека[84], посетивший в н. 1883 г. М. Энгельгардта по просьбе Л. Н. Толстого, так описал свои впечатления о его политических воззрениях: «Все они полагают, что революция неизбежна, что она будет произведена народом и что их роль будет — сдерживать и смягчать (!?) революцию... Они всё еще не могут отделаться от своей прежней мечтательной политики социальной революции, заключающейся в убийстве государей, генералов, жандармов и квартальных надзирателей — и в эту революцию свихнувшихся барчуков они толкают народ, как-то веря, что он будет этими фантазиями заниматься и что они будут сдерживать его, ненавидящего их и презирающего. С другой стороны, в них начинает проникать сознание, что... в случае чего народ не оставит камня на камне и что они сами, просветители и освободители народа, вместе с квартальными будут дрыгать ногами на фонарях и деревьях»[85]. Трудно не поразиться пророческому дару скромного гимназического учителя, который после краткого общения с юным М. Энгельгардтом смог разглядеть практические последствия его образа мыслей.

В ответ Толстой написал:

«Письмо ваше мне все объяснило об Энг<ельгардте>. Ужасно больно было; а впрочем, так и должно быть» [86].

---

[84] Михаил Степанович Громека (1852–1883), публицист, литературовед, преподаватель русского языка и истории в Варшавской гимназии. Доверенное лицо Л. Н. Толстого.

[85] Письмо М. С. Громеки Л. Н. Толстому. 25 января 1883 // Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений... С. 134.

[86] *Л. Н. Толстой*. Письмо М. С. Громеке. (?) Февраль 1883 // Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений... С. 130.

Л. Кацис

Заметки читателя историко-(анти)философской литературы. IV. Илья Зданевич («Философия») и антифилософия С. В. Кудрявцева

Речь у нас пойдет о книге, которая, с виду, никакого отношения к историко-философской литературе не имеет. Известный издатель авангардной и левацкой литературы, один из основателей «Гилеи» и «Фаланстера», московских магазинов и издательств интеллектуальной литературы, выпустил свою авторскую книгу: *С. Кудрявцев.* Заумник в Царьграде. Итоги и дни путешествия И. М. Зданевича в Константинополь в 1920–1921 годах. М., 2016. 216 с.

В предисловии автор сообщает: «Эта книга возникла из чрезвычайно разросшегося научного доклада, тема которого стала складываться довольно давно — еще когда я начал составлять том избранных работ Ильи Зданевича, вышедший в издательстве «Гилея» в 2008 году». Не будем гадать, о какой такой конференции, где можно было бы говорить о пребывании Ильи Зданевича в Константинополе до публикации константинопольских писем Прайсу[1], и «Философии» идет речь, если вся книга представляет

[1] *Ильязд (И. Зд невич)*. Письма Моргану Филипсу Прайсу / Предисл. Р. Гейро. М., 2005.

собой анализ константинопольских маршрутов «Философии». В любом случае, 10-летняя работа над докладом вызывает оторопь и уважение.

С. Кудрявцев продолжает: «В обширном издании, подготовленном вместе с французским исследователем Режисом Гейро, я взял на себя и функцию комментатора основной, «константинопольской» части романа «Философия», пытаясь прояснить исторические обстоятельства и разные детали, определяя реальные основания сюжетных линий и прообразы главных персонажей, разбирая авторские записи и пометы на оборотах листов рукописи». Здесь уже охватывает беспокойство: 1. С каких пор текстология стала комментарием? 2. Для какой научной конференции готовился чудовищно разросшийся доклад?

Книга, о которой идет речь, известна и названа на С. 186 рецензируемого издания: *И. М. Зд невич*. Философия футуриста: Романы и заумные драмы / Предисл. Р. Гейро; подг. текста и коммент. Р. Гейро и С. Кудрявцева; сост. и общ. ред. С. Кудрявцева. М., 2008. Нетрудно видеть, что функции соавторов здесь несколько отличаются от предисловия к рецензируемому изданию.

Далее С. Кудрявцев, не успевший, видимо, обработать своевременно чудовищно разросшийся доклад, продолжает, сообщив о не виданном никому разнообразии творческих проявлений тифлисско-константинопольско-парижачьего заумника: «У нас наиболее привычными и чаще исследуемыми до недавнего времени оставались Зданевич «дореволюционный» (для чего здесь кавычки? — *Л. К.*), опубликовавший первую монографию о Н. Гончаровой и М. Ларионове, и «тифлисский», напечатавший в столице Грузии в 1918–1920 годах почти весь свой заумный и типографический театр. После выставки французских издательских работ Ильязда, впервые прошедшей в Москве в минувшем (2015/2016. — *Ред.*) году, книжная сторона деятельности мастера, затмевающая в остальном мире прочие его идеи и открытия, стала актуализироваться в России,

вызвав восторг у образованных (так! — *Л. К.*) зрителей». Неужели эти «образованные» не удосужились повысить свой образовательный уровень чуть ранее выставки, переменившей все их представления о Зданевиче...

Следуем дальше: «Но «за бортом» репрезентации (надо понимать, так определяется неназванная выставка в ГМИИ. — *Л. К.*) неизбежно остались его проза и поэзия, которые так и продолжают находиться в ведении узкого круга литературоведов и филологов». Странно, что не названы эти граждане, незаконно захватившие у российского «образованного» читателя право читать том «Философия футуриста», выпущенный автором рецензируемого сочинения.

Но дальше — больше: «И последних это, кажется, вполне устраивает. Хотя понятно, что встреча всех Зданевичей вместе и разговор с читателями (кого: Зданевича или Кудрявцева? — *Л. К.*) без посредников (это «захватившие»? — *Л. К.*) — вопрос времени» (С. 7–8).

Здесь больше загадок, чем ответов. Для чего же пишется подобный текст, если даже московская книга «Ильязд в портретах и зарисовках» (Авт.-сост. Режис Гейро; [пер. с фр. М. Лепиловой]. М.; Paris, 2015) или каталог «Ильязд. XX век Ильи Зданевича: Брийен. Вийон. Гино. Джакометти. Миро. Ноай. Пикассо. Рибмон-Дессень. Сюрваж. Хаусман. Эрнст: из частных и музейных собраний России и Франции» ([Каталог выставки 15 декабря 2015–14 февраля 2016 года] / [Сост. Б. Фридман]. М., 2015) не указываются, но зато дается очень интересная дата и место завершения работы над предисловием: Белград, 11 февраля 2016. Понятно, что, завершив в Белграде работу над предисловием, С. Кудрявцев еще мог успеть на закрытие выставки Ильязда в Москву. Но почему, однако, он выбрал именно столицу Сербии в качестве места, где его посетило закатное вдохновение? Ответ и здесь достаточно ясен: именно в Белграде состоялась та таинственная конференция, на которую не успел доклад автора рецензируемого сочинения.

Конференция состоялась, насколько помнится, в 2012 году, а в 2013 вышел сборник ее материалов «Дада по-русски»[2]. На фоне уже сказанного стоит взглянуть на то, как «образованные» и «филологи» приватизируют по отдельности писателя-художника-типографа-скульптора, которого автор рецензируемого сочинения решил у них отобрать и вернуть необразованному и филологически не подготовленному российскому читателю. Каково же содержание сборника? Его стоит привести для того, чтобы понять: а существуют ли эти прихватизаторы, о которых мы только что читали?

Итак: сборник открывается иллюстрированной и прокомментированной по-английски биографией Ильязда 1894–1975, написанной Франсуа Маире безо всяких делений на периоды, виды творчества великого «Все»’ка и т. д. Затем — биографическая хроника и библиография Ильяздовой типографики, книг и изданий по-французски. А затем статьи: Е. Бобринской (Москва) «Футуризм и всечество в теоретических работах Ильи Зданевича», Л. Магаротто (Венеция) «Илья Зданевич: от итальянского футуризма до драматической пенталогии», Ю. Герчук (Москва) «Типографические опыты Ильи Зданевича и наборная графика русских футуристов и конструктивистов», О. Буренина-Петрова (Цюрих) «Уличная цирковая афиша в книготоворчестве Ильи Зданевича», M. Chikharadze (Tbilisi) «Tbilisi Avant-Garde and Ilia Zdanevich», Т. Никольская (Санкт-Петербург) «Грузинские реалии в творчестве Ильи Зданевича»; П. Казарновский (Санкт-Петербург) «Роман как свидетельство очевидца искусства из тупика, или «перевернутый» способ как конструктивный подход Ильязда», Л. Кацис (Москва). «Роман Ильи Зданевича «Философия» как Философия (А. В. Карташов, о. Сергий Булгаков, А. Ф. Лосев и др.)», Л. Кацис, М. Одесский «Авангард в контексте балканского и карпатского вопросов. Пьеса «Янко крУль ал-

[2] Дада по-русски. Белград / Ред.-сост. Корнелия Ичин. Белград, 2013.

бАнскай» (1916–1918) и роман «Философия» (1930) Ильи Зданевича», К. Ичин (Белград) «Илья Зданевич — адресат стихов Бориса Поплавского», В. Фарбер (Вена — Киев) «Искусство во второй степени. К вопросу интертекстуального присутствия Ильи Зданевича и Алексея Крученых в творчестве Игоря Терентьева», В. Гречко (Токио) «К лингвистико-психологической характеристике зауми Ильи Зданевича», В. Фещенко (Москва) «Графолалия Зданевича-Ильязда как художественный эксперимент (по материалам рукописей и выступлений 1910–1920-х гг.)», М. Мейлах (Санкт-Петербург) ««аснОва письмА слухавАя». Об орфографии Ильязда: «аслаабл Ичья. питЕрка дЕйств»»[3], С. Преображенский (Москва) «Роль личности в истории социолекта (олбанская канонизация круля албанского — продолжение следует)».

Итак, ничего из того, что мы прочли в предисловии С. Кудрявцева, в реальной жизни места не имеет. Работа идет. «Все»'ка Зданевича[4] все изучают и в целом, по отдельности, и вместе. Вызывает недоумение и тот факт, что каталоги типографики и иконологии Илья да изданы тиражом по 1000 экз., тираж «Философии» 1500 экз., тираж книги С. Кудрявцева 500 экз., а тираж белградской книги, продававшейся в «Фаланстере», 300 экз. Количества сопоставимые. Сюда еще можно добавить неожиданный и интереснейший сборник Института славяноведения РАН «Янко Лаврин и Россия» (М., 2011), вышедший тиражом 200 экз., где есть масса материала о герое главной заумной Дра Зданевича и журнале «Бескровное убийство», породившем «Янку Круля», да и о самом протагонисте Дра. Понятно, что мы не пытались исчерпать всю библиографию Ильязда. Достаточно назвать хотя бы работы покойного С. Сигея,

---

[3] К сожалению, эта работа осталась нам недоступной. Как и наши работы ее автору.

[4] Ср. очередное издание С. Кудрявцева: *Илья Зд невич*. Футуризм и всечество в 2-х тт. М., 2014. Но это и впрямь «дореволюционный» Зданевич.

[Содержание]

публиковавшиеся в «Russian Literature» (Amsterdam) и т. д. Но оказалось так, что всего этого С. Кудрявцев не знает или не хочет знать.

И все-таки, не следуя логике Кудрявцева по отношению к коллегам, попробуем понять, что дает нам его новая книга хотя бы по сравнению не только с тем, что было в первом издании тома «Философия футуриста» в 2008 г., но и на фоне современной науки об Ильязде. Прежде всего, скажем сразу, большая часть книги — иллюстрированное издание расширенного «краеведческого» комментария к «Философии» 2008 г. Он, действительно, начат до ее издания и связан с ней.

Здесь появились иллюстрации, интересные фотографии, примеры редких денежных купюр, которые обменивались в Константинополе времен пребывания там Ильязда. В приложении приводится предисловие (публикуемое впервые) к каталогу этих банкнот или бон, который составили Ильязд и П. П. Жемчужин. Кроме того, приводятся чертежи и цитаты из текстов Ильязда с описаниями и обмерами христианских святынь на турецком берегу Черного моря, которыми тогда и занимался великий авангардист. Есть и перевод с английского языка совместной статьи И. Зданевича и его друга-соавтора-корреспондента «Мусульманские беженцы в Малой Азии». Есть в книге и документы о работе Зданевича в Счетном отделе Железнодорожного департамента американской благотворительной организации Near East Relief, созданной в 1915 году для помощи пострадавшим от турецкого геноцида армянам.

Вообще говоря, автор книги стремится во всем верить Ильязду, что в его описаниях цели своих путешествий по воюющему Кавказу, причем и во время Мировой войны, когда Ильязд был корреспондентом «Речи» и ее кавказского филиала, и при частой смене разного рода властей в этом регионе, и тогда, когда, уже пытаясь напечатать свой роман в СССР в 1920-е, и позже, празднуя 50-летие русского футуризма в 1962 г., аккуратнейшим образом подчеркивает,

[Содержание]

что покинул Петроград до октября 1917, а Тифлис до февраля 1921, то есть до момента, как пишет С. Кудрявцев, когда войска советской России заняли территорию независимой Грузии (С. 44).

В принципе, все, что предшествует приезду героя «Философии» в Константинополь достаточно близко к комментариям 2008 г. Но вот начиная с пути в город Кудрявцев начинает настойчиво избегать всего, что появилось о романе в печати с 2008 г., в частности, касающееся самого трагического пути с одного, ставшего уже советским, берега Черного моря на другой. Описание самого пути дается по письмам упомянутому Прайсу, повесть о котором предшествовала «Философии» и частично использована в романе. Разумеется, и такой способ комментирования возможен. Однако существуют и куда более близкие по точности и яркости описания, и главное, столь объемные, как в «Философии» описания беженского пути в Константинополь. Это, в частности, дневники о. Сергия Булгакова, которые использовались в нашей статье. Однако С. Кудрявцев приводит все, кроме них. Ниже мы покажем, что это и многое другое, не случайно, а напрямую связано с попыткой исключить из комментария к «Философии» массу работ, опубликованных, в числе прочего, и в «Исследованиях по истории русской мысли» и автору книги известных. Это, собственно говоря, и объясняет место публикации нашей рецензии.

Однако картина рецепции Ильязда к 2016 году, описанная В. Кудрявцевым, поразительно напоминает один текст 2008 года: «Существует немало априорных суждений о Зданевиче-Ильязде. Первые мемуаристы описывают его как беспардонного модерниста, пропагандиста итальянского футуризма в России и поклонника Маринетти, вполне усвоившего вкус к провокации. (...) Трудно себе представить, что такой жестокий приверженец войны как «гигиены мира» вскоре станет защитником турецких окраин, занятых российскими войсками, что сторонник разрушения соборов и увлеченный исследователь древних кавказских

и византийских храмов — один и тот же человек. (...) Еще одна характеристика Зданевича может нанести ущерб правильному представлению о нем. Выступая как драматург, поэт, прозаик, искусствовед, организатор вечеров и балов, художник и, наконец, как издатель небывалых для своего времени книг (...), он может оставить впечатление человека, который за все берется, но не имеет точного вкуса, не нашел своего пути и философии»[5].

Понятно, что далее Режис Гейро, насколько нам помнится, участник Белградской конференции по Ильязду, убедительно, а для 2008 года и удивительно легко разбивает эти представления. Но почему все это надо делать С. Кудрявцеву в 2016 году (?!) да еще в специальной книге? Для того чтобы это понять, надо обнаружить принципиальную разницу между комментарием к книге Зданевича 2008 г. и книгой С. Кудрявцева 2016 г., завершенной в Белграде, а изданной, между тем, в Москве.

Наиболее заметные вставки в комментарий к «Философии» связаны с двумя моментами. Во-первых, это большой кусок о деятельности в Константинополе и Париже разведчицы Елены Феррари по статье Л. С. Флейшмана о ней, подробности о сотрудничестве Ильязда в качестве то ли секретаря, то ли референта сотрудников Советского посольства в Париже в 1924 году, а во-вторых — исключительно интересный текст из «Философии», который связан с идеей принятия героем романа Ислама, но представленный в книге С. Кудрявцева как манифест самого реального Ильи Зданевича, в целом к религиям, как указывается там же, безразличного.

Более того, даже, кажется, понятное название романа — «Философия» толкуется С. Кудрявцевым в духе борьбы с премудростью и в защиту своеобразно понимаемой

[5] *Р. Гейро.* Предисловие // Илья Зданевич [Ильязд]. Философия футуриста. Романы и заумные драмы. С приложением доклада И. Зданевича «Илиазда» и «Жития Ильи Зданевича» И. Терентьева. М., 2008. С. 7–9.

С. Кудрявцевым «мудрости»: «И в названии самой вещи, «Философии», конечно, звучит признание в любви к храму Св. Софии. Но это признание относится не к его многовековому символу, величественному и влиятельному, который, как и всегда, оказывается в руках военных, коммерсантов, агитаторов и прочих «философов», а к совершенству мудрости ее архитектурных форм» (С. 156). Хорошо звучит сочетание «военных, коммерсантов, агитаторов» и «прочих “философов”» (о смысле этого презрительного термина мы еще поговорим) в сочетании с любовью к формам без содержания «фИло СофИи»!

Насчет коммерсантов мы сказать ничего не можем. Эти красоты стиля остаются на совести автора книги. А вот о «военных, агитаторах и “прочих философах”» сказать обязаны. Они названы в нашем тексте, опубликованном в материалах белградской конференции и затем в «Исследованиях по истории русской мысли»[6]. Дело в том, что наиболее яркие материалы как раз о военных, агитаторах и «прочих философах» появились в этом издании. Н. Самовер[7] были собраны и опубликованы статьи и речи видного русского «прочего философа» и церковного деятеля и, возможно, даже агитатора (но никак не «коммерсанта»!) А. В. Карташова.

Религиозный философ, министр исповеданий Временного правительства, военный агитатор (и это всерьез) увидел в гниющих русских солдатах, живущих под постоянной угрозой расстрела и других наказаний на Принцевых островах, будущее некоей русской армии и довольно тоталитарного государства. Более того, этими «фИло СОфами» оказались философы мало кому до недавних пор известного крайне

[6] *Л. К цис.* Роман Ильи Зданевича «Философия» как Философия (А. В. Карташев, о. Сергий Булгаков, А. Ф. Лосев и др.) // Исследования по истории русской мысли [10]: Ежегодник за 2010–2011 год / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2014. С. 361–401.

[7] *Н. С мовер.* Галлиполийская мистика А. В. Карташева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник на 1998 / Под ред. М. А. Колерова. М., 1998. С. 319–396.

правого «Братства Святой Софии», куда входили почти все мало-мальски значимые «прочие философы», представители русского религиозно-философского возрождения.

Именно сопоставления высказываний разного рода философов в «Философии» и оказались поразительно похожи на совсем недавно, лишь на рубеже тысячелетий, опубликованные протоколы «Братства Святой Софии». Поэтому-то осведомленность в деятельности подобных организаций в 1920-е годы в Праге и Белграде с Парижем, вплоть до практически дословного цитирования их никому не доступных протоколов, и вызвала наше предположение о том, что то ли секретарь, то ли референт-переводчик Советского посольства в Париже Илья Зданевич был не только историком архитектуры или заумником, но «прочим сотрудником» соответствующих служб. В это вполне укладывается и странная и опасная деятельность по «необходимому» именно в боевых условиях обмеру древних памятников — и до появления советской власти, и после, и вне ее, и сотрудничество с американской благотворительной организацией, помогавшей убиваемым Турцией армянам, но никак не отраженной в «Философии».

Здесь стоит привести один небольшой кусочек мемуаров Н. Я. Мандельштам, с другого, советского, берега, где описывается небольшой эпизод, связанный с давним соратником заумника Зданевича[8] акмеистом Осипом Мандельштамом:

> «В двадцать первом году мы ехали с Мандельштамом в Тифлис в вагоне Центроэвака. Кроме вагона, предоставленного «начальству», к Тифлису полз целый теплушечный поезд, забитый работниками, которым предстояло расселить и трудоустроить армянских беженцев из Турции. В теплушках ехали обыкновенные работяги. Им, надеюсь, удалось

[8] Ср., например, афишу доклада Зданевича о Наталье Гончаровой в Санкт-Петербурге от 31 марта 1914 года, где планировалось выступление в диспуте и О. Мандельштама (С. 15).

что-то сделать для трагических армянских толп, а наш вагон внушал сомнения. В нем ехали начальник, художник Лопатинский из «Мира искусства», которому неизвестно почему поручили такую невероятно сложную работу, и кучка его друзей, получивших мандаты Центроэвака на командные должности. Лопатинский когда-то служил под началом Мандельштама в Комиссариате просвещения. Оба ничего не делали и боялись сердитой секретарши-большевички, возмущавшейся, что двое бездельников спасают почему-то церковный хор и совершенно не думают о классовом подходе. Хорошо, что они хоть не разоряли школу.

Из Киева мы выехали в надежде попасть в такой же поезд, но возглавляемый Раскольниковым и направляющийся в Афганистан. В Москве выяснилось, что на эту авантюру мы опоздали, и мать Ларисы Рейснер сказала, что Раскольников уперся и, несмотря на все настояния жены, ни за что не соглашался взять «поэтишку». Вместо Мандельштама он захватил Никулина. Сейчас я понимаю, что все к лучшему, но тогда огорчилась, а Мандельштам нисколько, хотя поездка была бы отдыхом от бедствий невероятных голодных лет. Он сказал, что судьба его хранит, чтобы он не путался в Афганистанские интриги Раскольниковых, и принялся искать оказию на Кавказ. Случайно на улице он встретил Лопатинского, узнал про центроэваковскую экспедицию и привел его к нам. Мы жили у моего брата и кормились оладьями из муки, привезенной из Киева. Накормили и Лопатинского, славного человека, и тут же решили ехать с ним. До Ростова мы плелись в теплушечном поезде, а там Лопатинский взял нас в начальственный вагон, на котором висела надпись: «Для душевнобольных». Эта надпись спасала от напора толпы на всех промежуточных станциях»[9].

Это о том самом армянском вопросе, которым занимался Зданевич в американской благотворительной организации,

[9] *Н. М ндельшт м.* Вторая книга. М., 1999. С. 37–38.

[Содержание]

но который заметили Н. Я. и О. М. Мандельштамы («Здесь в Нагорном Карабахе...») и не заметил Зданевич. Кстати, гора Хачкар, на которую поднимался Ильязд, по-армянски значит «Каменный крест».

Мы привели этот отрывок из мемуаров достаточно полно, так как он с противоположного и очень хорошо знакомого Зданевичу берега Черного моря показывает слишком близкий по кажущемуся безумию и авантюризму параллельный и синхронный пример к как бы безумным путешествиям Ильязда. Вот маршрут Мандельштама: Москва — Киев — Тбилиси и даже (несостоявшийся, но вполне вероятный) Кабул!

Случайностей и здесь немного. Организация, где работал подчиненный Мандельштама по Наркомпросу, продолжала деятельность совершенно аналогичной комиссии с чрезвычайными полномочиями по эвакуации Петрограда, которая занималась перевозкой ленинского правительства в Москву. Отсюда неслучайность близких отношений О. Мандельштама с секретарем Совнаркома РСФСР и, соответственно, личным секретарем Ленина — Горбунова, у которого поэту приходилось живать.

Не менее интересно, что мы можем оценить, причем с заумно-футуро-формалистической стороны, и то, что значит быть то ли секретарем, то ли пресс-атташе советского посольства в те годы. Таким человеком был всемирно известный филолог и поэт-заумник, вполне известный Ильязду, Роман Якобсон. То, с каким упорством пыталось от него избавиться чешское правительство, и то, как он пытался организовать визит президента Масарика в Москву под прикрытием юбилея Академии наук, давно описывается, говоря по-современному, под тегом «Разведывательная спираль Якобсона». Нет никаких оснований считать, что деятельность Зданевича хоть чем-то отличалась от деятельности и Якобсона, и его друга Виктора Шкловского в Берлине начала 1920-х.[10]

[10] Об этом см.: *Л. К цис., М. Одесский*. Славянская взаимность. Модель и топика. Очерки. М., 2011. С. 201–232: «Маяковский и Якобсон в Праге

Однако попытки избежать упоминания «Братства Святой Софии» в связи и с Константинополем, и со Зданевичем глубже, чем можно подумать. В нашей статье было показано, что сведения Зданевича о деятельности этого крайне антисоветского братства касались того периода, когда с ним пытались наладить контакты деятели евразийства. Движения, как известно, полностью контролировавшегося и пронизанного агентами ГПУ. Судя по протоколам, деятели «Братства Святой Софии» наотрез отказались иметь дело с евразийцами как раз по указанной выше причине. Но сами познания на эту тему, как раз после Кламарского раскола евразийцев, спровоцированного ГПУ, и отразившиеся в «Философии», впечатляют.

Вот именно для того, чтобы «отвести» читателей Зданевича-«Все»'ка от этих неприятных мыслей, и написана книга С. Кудрявцева. Причем целая главка в ней посвящена событию, никак не отраженному в «Философии». Со слов Л. С. Флейшмана[11], долго и подробно излагается история с тараном личной яхты генерала Врангеля в контантинопольском порту. К ней-то и имела отношение Еле-

(1927)». Эта глава следует непосредственно за главой «Авангард в контексте балканского и карпатского вопросов. Пьеса «Янко кРуль албАнскай» (1916–1918) и роман «Философия» Ильи Зданевича (1930)» — С. 167–200). Понятно, что соседство тут не случайно. Попутно заметим, что наши статьи на эту тему публиковались в Белграде (*Л. Ф. К -цис, М. П. Одесский*. Авангард в перспективе геополитики и политологии. Роман И. Зданевича «Философия» и идеология «славянской взаимности» // Научные концепции XX века и русское авангардное искусство. Белград, 2011. С. 283–293) и явно были известны С. Кудрявцеву. Теперь уже для полноты картины добавим работу о «дореволюционном» Зданевиче и вновь в политическом контексте: *Л. К цис*. «Бескровное убийство» в Первую мировую войну (к анализу писем О. И. Лешковой к М. В. Ле-Дантю 1916 г. о первой постановке «Янко круль Албанскай» // Русский авангард и война. Белград, 2014. С. 122–131.

[11] *Л. Флейшм н*. Поэтесса-террористка // Л. Флейшман. От Пушкина к Пастернааку. Избранные работы по поэтике и истории русской литературы. М., 2006. С.125–146.

на Феррари, но, кажется, не имел отношения Зданевич. Все их контакты имели место уже в Париже, где разведчица была уже резидентом. Но ведь именно тогда Зданевич и пытался стать «попутчиком», как называли в СССР не очень своих, но сочувствующих деятелей искусства. За это Зданевича даже открыто презирали соратники, что есть и в книге С. Кудрявцева. В любом случае, в 2006 году, когда вышла эта статья Л. Флейшмана, она не была нужна С. Кудрявцеву.

Нам уже приходилось говорить, что вся попутническая литература в СССР существовала в 1920-е годы единственно для того, чтобы периодически демонстрировать белоэмигрантскому «Тресту», выдуманному большевистской разведкой, невероятную силу подпольной оппозиции в стране победившего социализма[12]. И именно в годы расцвета этой деятельности, которой занимались и ЛЕФ, и Литературный центр конструктивистов, Зданевич и пытался напечатать в СССР свой роман «Восхищение».

Пожалуй, хватит. Несложная игра в поддавки, которой занимается С. Кудрявцев, размышляя в Белграде о том, что делать со Зданевичем в Москве, более подробного описания не заслуживает. Для него Зданевич должен быть героем примитивной левацко-либеральной легенды, которая редуцирует вполне известное греческо-русское слово «Философия» до примитивного тартуско-семиотического формализма. Чтобы в этом не было сомнений, приведем цитату, призванную опровергнуть нашу, и ничью иную, точку зрения, впервые выраженную в Белграде и затем — в Москве. Добрые академические правила предписывают делать это с приведением цитат из супостата, а не исподтишка. Мы могли бы поступить, как С. Кудрявцев, но не сделаем это. Нам важно, чтобы коллеги знали обе

12 *Л. К цис.* Из жизни интеллигентов советской эпохи: А. Г. Габричевский как «агент» Н. С. Трубецкого // Исторический вестник. Т. 9. М., 2014. С. 214–229.

точки зрения, чтобы научная работа была научной работой, а не фигой в кармане.

С. Кудрявцев пишет, не скрывая своих целей, о названной госпоже из ГПУ: «Было бы заманчиво думать, что эта «футуристка с девятью пальцами», как ее называл упомянутый эмигрантский журналист, стала одним из прототипов разведчиков в прозе Зданевича — вездесущего беспалого турка или скрывавшегося под поэтической маской советского резидента (...) А может быть, она стала еще одним источником использованных в романе Ильязда сведений? Тогда следовало бы сделать допущение, что к 1929–1930 годам, то есть еще до сенсационных разоблачений Чебышева, писатель уже знал или догадывался об основной работе поэтессы, а для этого пока нет веских оснований. Хотя если о ее секретном поручении еще в Берлине узнали Горький и Ходасевич, то почему этот факт должен был представлять тайну для Шкловского и Зданевича?» (С. 151). Воистину!

Достаточно вспомнить о деятельности В. Шкловского в загадочной берлинской конторе «Совэспортфильма» или о довольно прямых связях Горького с советскими структурами, вылившимися в написание очерка «Владимир Ильич Ленин» и вызвавшего стойкое отторжение в эмигрантских кругах, как риторический вопрос С. Кудрявцева станет риторическим ответом на его же недоумение.

А вот чуть более раннее высказывание, вызывающее в памяти как раз фиги в кармане в «научных» работах тартуских семиотиков: «Любопытно отметить, что если идея большевистского мятежа в Константинополе, хоть он и не был осуществлен на практике, имеет под собой определенную историческую подоплеку, то явно вымышленная сцена в мечети, где «философы» с картонным оружием изображают героев времен князя Олега, довольно точно обращается к будущему (!? — это от слова «футурист»? — *Л. К.*), к *н шим времен м* (курсив Кудрявцева. — *Л. К.*) — когда в захватнических операциях используют солдат без знаков различия, действующих по возможности без применения оружия.

Расследующий в романе дело с ряжеными полковник Робертс признает: «Очевидно, что устроители этого исторического шествия пытались избежать каких бы то ни было намеков на вооруженное восстание» (с. 130).

Кажется, что сегодня можно и без подобных примеров «контролируемого подтекста» выражать свое отношение к событиям в Крыму и на Украине. Поэтому деятельность тартуских шести-, семидесятников вполне простительна. А вот не понять метафору, когда Философы, не имеющие никого оружия в принципе, организуют шествие не на Константинополь, а в Константинополе, куда они, как и неназываемый о. Сергий Булгаков, прибыли как беженцы, а — если указать и учесть наше предположение о «Братстве Святой Софии», — унесли результаты своих размышлений в Прагу, Париж и Белград, то процитированная пошлость не понадобилась бы. Надо просто уметь читать художественный текст, и все.

Теперь, чтобы наша рецензия имела не только научно-воспитательный, но и академический характер, добавим кое-что к сведениям из нашей белградско-московской статьи о романе «Философия». В числе прочего, мы там анализировали связь между цитатами из «Сказок об Италии» Горького, стихов Маяковского и отголосков полемики Горького с А. Ф. Лосевым по поводу «Диалектики мифа» в широком контексте евразийской полемики и в СССР, и за границей. Специально при этом анализировался отрывок из «Диалектики мифа» как раз о Святой Софии. Напомним, что вся эта полемика велась на текстах и подтекстах из «Врага с Востока» В. Соловьева. В свою очередь, Зданевич описывал ситуацию с Константинополем как уничтожение ветром с Запада врага с Востока. Теперь мы можем с уверенностью сказать, что евразийцы, явно хорошо знакомые «философу» Зданевичу, поняли Лосева правильно.

Вот что пишет в недавней монографии, вышедшей в серии «Исследования по истории русской мысли» Е. Тахо-Годи: «Если в конце 1910-х — начале 1920-х годов Лосев оста-

вался в тени своих старших современников, то выход его восьми книг в конце 1920-х годов сразу же поставил его имя в один ряд с крупнейшими представителями русской философии и вызвал к нему неподдельный интерес в русских эмигрантских кругах самой разной ориентации — от «ветеранов» «Вех» до евразийцев: вслед за Франком появляются две рецензии В. Э. Сеземана (об отношении евразийцев к Лосеву мы еще скажем, хоть и кратко, в дальнейшем) в журнале «Версты» и газете «Евразия», а в период с мая 1928 г. по март 1929 г. Лосев начинает фигурировать и в редакционной переписке журнала «Современные записки»[13]. И далее: «Любопытно, что в том же году, когда вышла в Харбине книга Устрялова, в журнале “Тридцатые годы”, выходящем в Париже, появилась работа примыкавшего в это время к евразийскому движению В. Н. Ильина “Эйдетическое преображение науки”, в которой В. Н. Ильин “фактически повторяет многие основные идеи Лосева (правда, без упоминания автора)”». «Обративший внимание на текстовые схождения работы В. Н. Ильина и лосевской “Диалектики мифа”, Р. Вахитов считает, что “речь нужно вести скорее о движении евразийцев и Лосева в схожем направлении (тем более, что и исходные точки у них общие — на евразийцев, как и на Лосева, большое впечатление произвели еще в ранний период творчества русский религиозный платонизм и феноменология Гуссерля)” и что “вряд ли можно говорить о простом заимствовании этих идей у Лосева”, так как “в период написания этой статьи Ильин” вряд ли мог читать “Диалектику мифа” “в силу того, что большая часть ее тиража была уничтожена”». «Не вдаваясь в обсуждение, с нашей точки зрения, достаточно спорного утверждения “о движении евразийцев и Лосева в схожем направлении” и о признании евразийцами “русского религиозного платонизма” (старую философскую “гвардию” — о. Сергия Бул-

[13] *Л. Т хо-Годи.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М., 2015. С. 51, 295–296.

гакова [которого так избегает С. Кудрявцев. — *Л. К.*], Н. Бердяева — евразиец Н. С. Трубецкой именуют в своих письмах начала 1920-х годов не иначе, как “грымзами”, упрекая Г. В. Флоровского в “грымзомании”), посмотрим на этот факт с другой точки зрения: в конце 1920-х годов Устрялов живо интересуется евразийским движением, о чем свидетельствуют его письма к П. П. Сувчинскому, а именно в это время на работы Лосева обращают внимание евразийцы. В 1928 г. в “Верстах” появляется рецензия В. Э. Announcement Сеземана на лосевскую “Философию имени”, а следом в еженедельнике “Евразия”, выходившем под редакцией Льва Карсавина, на “Диалектику художественной формы”, где автор признается, что эта книга, как и “Философия имени”, и “Античный космос и современная наука”, вызвала у него “смешанное впечатление”»[14].

Неудивительно, что в итоге этих рассуждений появляется и имя Р. О. Якобсона. Таким образом, Лосев, заподозренный нами в подтексте «Философии» с ее евразийско-тютчевскими коннотациями, занял теперь в контексте и романа «Философия», и в исследовании «на воздушных путях» перекличек между метрополией и эмиграцией свое законное место. Ведь платоник-соловьевец Лосев описал Святую Софию именно так, как описали бы ее участники шествия с картонными мечами, которые, напомним, никого и ничто не захватывали.

Мы понимаем, что там, где не успевший на историческую конференцию по творчеству Ильязда, которого он вместе с Р. Гейро столько издавал (и это заслуживает благодарного упоминания), С. В. Кудрявцев пытается открутить ленту времени в обратном направлении, туда, где об Ильязде почти никто ничего не знал. В лучших традициях ахмато-мандельштамо-хлебнико-хармсоведов 1960–1970-х годов, которые ссылались, а кто еще жив, ссылаются только на себя и своих ровесников, автор рецензируемой

[14] Там же. С. 127.

книги пытается заставить всех ссылаться только на себя, оставив себе в сотоварищи только Р. Гейро и Т. Никольскую, кстати, участницу белградского сборника. Но это попытка с негодными средствами. Это только в представлении публикатора время движется от Константинополя 1920-х к Крыму 2010-х. На самом деле и время, и наука движутся совсем в других направлениях. Но С. Кудрявцев остается верен себе уже десятилетия. Поэтому стоит напомнить историю публикации в «Исследованиях по истории русской мысли» нашей статьи о «Трактате о сплошном неприличии» создателя «Жития» Ильязда, приложенного к публикации «Философии», еще одного великого заумника Игоря Терентьева.

Однако стоит теперь сказать, чего нет в книге С. Кудрявцева по сравнению с комментарием к «Философии». Нет здесь описания еврейских районов Константинополя, которые есть и в романе, и в старой книге. Не будем скрывать, что в их комментировании пришлось поучаствовать и нам, что можно узнать из той же книги. Но районы эти выкинуты потому же, почему не захотелось С. Кудрявцеву поминать о. С. Булгакова. Уж очень грубо антисемитскими были его дневники крымско-константинопольских лет. Поэтому-то и стал автор книги убирать уже и «Братство Святой Софии», превращая роман «Философия» в роман «Археология», а это не одно и то же. Однако слишком большую осведомленность Ильязда в делах, интересовавших советскую разведку, продемонстрированную нами, девать теперь было некуда. Тут и понадобилась история с Феррари.

А теперь кое-что из археологии истории авангарда. Давным-давно, ровно за 10 лет до выхода в свет «Философии», издавал С. Кудрявцев «Терентьевский сборник». Есть там и две наши работы[15], входившие в большой цикл «К семантике футуристического текста». Так вот в нем под номером

[15] *Л. К цис.* «О женской красоте» А. Крученых (К семантике футуристического текста. II) // Второй Терентьевский сборник. М., 1998. С. 75–95;

II фигурировал текст, который С. Кудрявцев печатать отказался. Это «Трактат о сплошном неприличии» Игоря Терентьева», опять же «К семантике футуристического текста». Этот текст анализировался на фоне В. Соловьева, И. Канта, З. Фрейда, В. Розанова (включая антисемитские тексты) и т. д. Тогда мы удивились нежеланию включать именно терентьевский текст в «Терентьевский сборник». Сегодня, через почти 20 лет после всего этого, стало ясно: С. Кудрявцев — человек идейный, никакие идеи, расходящиеся с его личными убеждениями, он в печать под своим именем, редакцией и издательской маркой не пропускает. Однако «Исследования по истории русской мысли», в кавычках и без них, продолжаются. И этот текст, публикуемый в очередном Ежегоднике серии, лишнее тому подтверждение.

Л. Кацис. «Кугыкиада» Юрия Марра (К семантике футуристического текста. IV) // Второй Терентьевский сборник. М., 1998. С. 95–104.

[Содержание]

Н. К. Гаврюшин

Хайдеггер и русская философия (несколько наблюдений)

Насколько актуальными оказались идеи М. Хайдеггера для его русских современников? И в самом ли деле популярность этого имени в России вызвана живыми запросами ума, а не является обыкновенной данью интеллектуальной моде?

По первым же откликам можно сделать вывод, что восприятие Хайдеггера было неоднородным и не столь уж энтузиастическим.

Лев Шестов сочувственно цитировал одного из немецких издателей: «Исчерпывающее изложение философии Гейдеггера дало бы нам Киргегарда» («Киргегард и экзистенциальная философия»). Правда и сам он в этот момент с датским мыслителем едва успел познакомиться, а в России его почти никто тогда не читал...

С. Л. Франк первоначально отнесся к Хайдеггеру резко неприязненно, но после появления Holzwege изменил свою точку зрения...

Наиболее сочувственной была реакция Н. А. Бердяева в журнале «Путь»[1], а, пожалуй, самой взвешенной и аргу-

[1] *Н. Бердяев.* О новейших течениях в немецкой философии // Путь. № 24. 1930. С. 116–117.

[Содержание]

ментированной — оценка Г. Д. Гурвича, посвятившего Хайдеггеру целую главу в своей франкоязычной книге «Актуальные тенденции современной немецкой философии» (1930).

Бердяев увидел у Хайдеггера «христианскую метафизику без Бога» и считал, что автора «Sein und Zeit» в этом плане можно сопоставить... лишь с Фейербахом! «Атеизм, тоскующий по умершем Боге»... Почему бы тогда не с Ницше?

Позднее Бердяев противопоставлял учению Хайдеггера о смерти — Н. Ф. Федорова («Царство духа и царство кесаря», 1949). «Православный технократизм», однако, сомнительная альтернатива хайдеггеровскому антисциентизму...

Сути рассуждений Гурвича о Хайдеггере Бердяев коснулся мало, а они немаловажны и симптоматичны. Прекрасный знаток Фихте, Гурвич не меньше Б. П. Вышеславцева или С. Л. Франка может считаться выразителем характерных интуиций именно русской философии...

О Хайдеггере Гурвич высказывается достаточно сдержанно, но совершенно очевидно, что Э. Ласк и Н. Гартманн у него вызывают гораздо больше симпатий. В отношении последнего он, в частности, говорит, что «его теория иррационального является самой глубокой из всех, которые развивались в последнее время в Германии и, возможно, также и других местах»[2]. И хотя Гартманн «не смог преодолеть опасностей шеллингизма, и в конечном счете философия тождества Шеллинга торжествует в его философии», он все-таки с особой ясностью показал, что «феноменология призвана стать онтологией, понятное дело, аналитической онтологией актов, а не онтологией вещей».

Гартманн и Ласк, как и Хайдеггер, — антигегельянцы, но Ласк тяготеет более к Фихте, а Гартманн — к Шеллин-

[2] *G. Gourvitch*. Les Tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger. Préface de L. Bruschwicg. Paris, 1949 (réimp. 1930). P. 205.

гу. По мнению Гурвича, именно их системы прокладывают путь новой эпохе немецкой философии, которая «должна произвести окончательный синтез между традициями Фихте и Шеллинга и феноменологией»[3].

Для Гурвича очевидно, что философия Хайдеггера этой задачи не выполняет. Она «не дотягивается» до тех глубоких прозрений, которых достиг Фихте в последний период своего творчества... Хайдеггеру недостает апофатического богословия...

Диалектика, рассуждает Гурвич, должна остановиться перед неразрешимым противостоянием Духа и Логоса, потоком творческой активности и устойчивым бытием... «Диалектика, которая не дегенерирует в эманентизм, должна разуметь себя как "негативная диалектика Абсолюта"»[4]. Она нераздельна с переживанием иррационального разрыва, пропасти между крайними противоположностями и Абсолютом.

А хайдеггеровская попытка «привязывать мораль к онтологии существования»[5] представляется Гурвичу совершенно неудачной.

В целом философия Хайдеггера, с точки зрения Гурвича, подтверждает, что есть все основания рассматривать феноменологическое движение как «глубокую реакцию против гегелизма и что ориентация на синтез феноменологии и послекантовского идеализма осуществляется в направлении традиции позднего Фихте и Шеллинга»[6].

Сколь актуален в таком случае Хайдеггер для русской философии? Ведь Гартманн и Ласк сделали в этом направлении более ясные шаги?

* * *

Десять лет спустя после выхода в свет судьбоносная «Der Ursprung des Kunstwerkes» попала ко мне в руки... Я ожи-

[3] Ibid. P. 206.
[4] Ibid. P. 234.
[5] Ibid. P. 233.
[6] Ibid. P. 231.

дал другого... В памяти звенело «существование как оставленная возможность», подспудно «очень замечательное», по определению Бердяева, учение о das Man пугало наглядностью «духовной смерти», а французский «новый роман» (Натали Саррот), которым я тогда занимался, казался живой ему иллюстрацией... Разве «Золотые плоды» — не о das Man?

Но оказалось — этимология как путь к онтологии... Конечно, утонченно, со вкусом, но после Розанова и Флоренского на русской почве — не захватывает...

И к тому же уже появился «свой Хайдеггер» — Георгий Дмитриевич Гачев. В ноябре 1974 он с женой был у нас в гостях... Скромнейший и обаятельнейший «жидоболгарин», по его собственному определению, любомудрствовал в русском языке не менее живо и оригинально, чем знаменитый немец. И онтология конкретизировалась в космологии, даже «национальной», «индивидуальной»... Вскоре мы с женой в машинописи читали «Космос Достоевского»... Увы, уже тогда Гачева «домашние его» тащили, вполне «по-бердяевски», в фёдоровскую бригаду «воскрешения мертвых»...

Когда «хайдеггерианцем» (или, скорее, «гейдеггерианцем») стал «на свой лад» В. Н. Топоров, не берусь сказать, но вряд ли раньше 1970-х. Флоренский для него явно первичнее... И скорее именно он помог Топорову связать ностратику Иллича-Свитыча с «Гейдеггером»...

* * *

Хайдеггера в последней четверти XX века у нас переводили и популяризировали главным образом филологи, воодушевленные задачами культуртрегерства. Мало кто из них имел реальный опыт переживания классической немецкой философии, того же Гегеля, которому противостоял Хайдеггер, или Фихте и Шеллинга, в направлении которых виделась эволюция немецкой философии Г. Д. Гурвичу...

Впрочем, что там у нас... В 1993 г. в Германии мне с изумлением пришлось услышать от своих старших немецких коллег, что Шеллинга здесь «почти никто не читает, разве что узкие специалисты»... А я-то думал (еще не открыв Гурвича), что вариации на тему Kirche als Handlung (из «Философии искусства») здесь будут восприняты более заинтересованно...

Впрочем, если даже Карл Барт считал, что без Фихте и Шеллинга вполне можно обойтись, излагая богословие XIX века[7], эти надежды были наивными. Такие мыслители как Эрнст Бенц — редчайшие одиночки...

Короче говоря, не только в России конца XX века, но и в самой Германии немногие видели Хайдеггера в его реальном мысленном диалоге с предшествующей традицией... А в таком случае — могли ли правильно понять?..

Тема «Хайдеггер и Бибихин», наверное, слишком большая, чтобы ее затрагивать в этих заметках. Но один вопрос все-таки хочется поставить. В самом ли деле, как это полагает Г. Ревзин[8], Бибихин пытался соединить несоединимое — хайдеггеровскую «метафизику без Бога» и русский религиозный ренессанс? Иначе говоря, окажется ли Хайдеггер более успешным катехизатором, чем Флоренский и Булгаков, — или Владимир Вениаминович об этом даже и не помышлял?

Последнее мне кажется более вероятным...

P. S. Проходившая в самом конце сентября 2009 года в Доме Лосева Международная конференция, посвященная Государственной академии художественных наук (ГАХН), всколыхнула ряд новых сюжетов.

---

7 См.: *E. Benz.* Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Rhein-Verlag, Zürich — Stuttgart, 1955. S. 65.

8 *Григорий Ревзин*. Умер Владимир Бибихин: www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=533 056 (14 декабря 2004)

Помимо того, что с разных сторон вбили ряд крепких гвоздей в крышку гроба структурализма (Н. С. Плотников, Райнер Грюбель) — для этого дом Лосева был самым подходящим местом — там, в частности, шла речь и о «Диалектике мифа», и о Кассирере... И тут я подумал: до начала Первой мировой войны все писали о движении «от мифа к логосу», о «борьбе за логос», а в 1920-е годы началось движение в обратном направлении — «от логоса к мифу»! И как замечательно вписывается в него М. Хайдеггер — творец мифа о «бездомном бытии», находящем пристанище в языке...

Но если вспомнить, что, по Розанову, живое переживание «умирает» в слове, а для Тютчева «мысль изреченная есть ложь», то как-то горько становится и за это «несчастное бытие», и «несчастное сознание», его породившее... Может быть, «благую часть» избрал профессор Р. Грюбель, уже двадцать лет как изучающий наследие автора «Опавших листьев»?..

Владимир Янцен

Что связывало Д. И. Чижевского с Кёнигсбергом?

О методе

На мой взгляд, весьма жгучая методологическая проблема гуманитарных наук современности — это *проблем персонифик ции* отечественной истории, т. е. возвращение в русскую историю незаслуженно забытых или долго замалчивавшихся имен отечественных ученых. В связи с этой проблемой необходимо постараться отдать себе по возможности полный отчет о том методе, с помощью которого это возвращение чаще всего происходит. Речь идет о *методе персон льных и биогр фических,* а в более общем виде — просто *содерж тельных п р ллелей* между различными учеными, учениями и идеями.

Занимаясь разбором идей одного человека, мы часто ловим себя на мысли, что нечто подобное нам уже встречалось в творчестве других писателей, философов, богословов и ученых, иногда относившихся к совершенно иным эпохам и народам, живших в других странах. И в случаях, когда высказавшие эти идеи люди не были связаны друг с другом ничем, кроме сходства их рассуждений и мыслей, мы гово-

[Содержание]

рим об их «внутреннем», «сущностном», «духовном», «избранном сродстве».

Но чаще такие сравнения начинаются с проведения какой-то *личной н логии* между мыслями и учениями разных людей. Для этого иногда оказывается достаточно какой-то *библио-*, *био-* или даже *геогр фической дет ли*, сущей мелочи, на которую никто не обращал внимания. Самое же поразительное состоит в том, что подобного рода «мелочи» и «личные аналогии» могут скрываться в наших собственных работах, посвященных другим проблемам, и до поры до времени нами не замечаться.

Задав вопрос о том, что связывало Д. И. Чижевского с Кёнигсбергом, я должен, по совести, признаться, что без предварительных разысканий-раскопок в личном архиве ученого мог бы ответить на него только отрицательно: такой связи-де вообще не существовало. Но, обратив внимание на его знакомства, на содержащиеся в его личной библиотеке и архиве труды и письма других авторов, на издательства и журналы, в которых он публиковал свои работы, на основные темы его творчества, наконец, на соответствующие сюжеты написанных мной и моими коллегами в сотрудничестве с друзьями, учениками и знакомыми самого Д. И. Чижевского «Материалов» к его биографии[1], я эту связь Чижевского с Кёнигсбергом впервые заметил и постарался осветить на основе доступных мне сегодня источников.

Даже просто пробежав глазами по именным указателям книг Д. И. Чижевского и сравнив отмеченные в них персоналии с перечнем лиц, с которыми он состоял в переписке, замечаешь, что почти к каждому из них от Д. И. Чижевского может быть проведена именно *персон льн я п р ллель*: он либо был *зн ком с ними лично*, либо *их труды могли сыгр ть к кую-то роль* в его собственном творчестве, либо *ок з нн я*

---

1 *Д. И. Чижевский*. Избранное в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена. Коммент. В. Янцена и др. М., 2007 (далее: *Д. И. Чижевский*. Материалы).

[Содержание]

ими поддержк повлияла на публикацию каких-то его работ. Как историк философии, науки, литературы и религии, он занимался теми же самыми источниками и проблемами и не мог не реагировать на сочинения и воззрения людей, с которыми общался лично или которые являлись авторами каких-то фундаментальных, классических трудов.

Тем самым мы видим, что *метод персонифициров нных п р ллелей* в своей начальной стадии имеет структуру не утверждения, а скорее гипотезы, аналогии, вопроса и *лишь возможности к ких-то творческих влияний или вз имовлияний*, которые еще должны быть установлены и доказаны с помощью сравнения и исследования имеющихся в нашем распоряжении источников.

Разумеется, у каждого человека, а особенно у ученого, работающего в качестве преподавателя или сотрудника академических организаций, круг общения и знакомых, а тем самым и количество возможных персонифицированных параллелей, может быть поистине огромным: чтобы понять это, достаточно беглого взгляда на список корреспондентов в личных архивах интересующих нас ученых. В случае с Д. И. Чижевским речь идет о сотнях возможных персонифицированных параллелей! Но с историко-научной точки зрения, эти параллели могут оказаться и малосодержательными, и тупиковыми, и совсем пустыми — иногда из-за полного отсутствия источников, иногда из-за того, что встретившимся в жизни людям просто нечего было сказать друг другу. Встречался же Чижевский в Праге с автором замечательной книги о князе Владимире Одоевском — Павлом Никитичем Сакулиным, — но, узнав, что Шеллинга тот читал по Куно Фишеру[2], понял, что говорить с ним не о чем. Поэтому занимаясь историко-философской и историко-научной проблематикой, мы в первую очередь выбираем те из персональных и содержательных параллелей, которые даже на основе относительно поверхностных

[2] *Д. И. Чижевский.* Материалы. С. 86–87.

аналогий обещают привести к каким-то новым результатам, к историко-научным открытиям или, во всяком случае, уточняют наши знания, направляя исследование и поиск дальше.

На пути к этим результатам необходимо временно снять неписаное правило жанровой иерархии текстов: между текстами устными и письменными, опубликованными и неопубликованными, публичными и эпистолярными. Конечно, реальная история их влияния на Д. И. Чижевского и его современников различна. Но информативная значимость их для исследования его биографии и творчества вполне сравнима независимо от всех этих различий и от того, были ли эти тексты публичными или конфиденциально-личными.

Целью такого рода разысканий является выяснение топографии конкретной жизни, «топографии личности»: ее связи не только с определенным временем и кругом лиц, но и с определенными местами в мире. Эта последняя связь как раз и осуществляется через персональное окружение человека и, как и все остальное в этом мире, подчиняется законам возникновения, развития и исчезновения. Мертвые объекты и места только тогда могут быть одушевлены и персонифицированы, когда их можно связать с ценностно значимыми событиями собственной или чужих жизней. Без такой конкретизации выражение «genius loci» превратилось бы в бессмысленную фразу.

I. «Персональные параллели»: знакомые Д. И. Чижевского, работавшие в Кёнигсбергском университете

1. Н. С. Арсеньев

Личные судьбы Д. И. Чижевского и Н. С. Арсеньева складывались действительно параллельно друг другу, почти не пересекаясь. Правда, по некоторым существенным характери-

[Содержание]

стикам, кроме личной приязни, в них много сходства: оба ученых принадлежали к старинным дворянским фамилиям Российской империи, оба получили философское и историко-филологическое образование, оба арестовывались большевиками в Харькове в 1919–1920 годах по политическим обвинениям, примерно в одно и то же время (в 1921 и 1920 годах) оба нелегально покинули Советскую Россию с остановкой в Варшаве, чтобы затем поселиться в Германии и работать в течение нескольких десятилетий в ее высших учебных заведениях, имели множество общих знакомых среди русских, украинских и немецких ученых, занимались одними и теми же темами (русская философия, Сковорода, мистика), публиковались в одних и тех же журналах, оба — по удачному замечанию петербургской исследовательницы творчества Чижевского А. Тоичкиной — авторы, «мыслившие книгами»[3], а не статьями, оба были долгожителями и умерли в один и тот же год. Сходна и судьба их немецкоязычного наследия, до сих пор не возвращенного на родину.

> Николай Сергеевич Арсеньев (1888–1977) — философ, литературовед, историк церкви, приват-доцент кафедры западноевропейской литературы Московского университета (1914–1918), профессор кафедры сравнительной истории религий Саратовского университета (1918), эмигрировал в Варшаву в апреле 1920 года, преподаватель (с 1921 года), а затем профессор русской литературы Кёнигсбергского университета (1924–1944), экстраординарный профессор сравнительного богословия и истории религий Варшавского университета (1926–1938), с мая 1945 года профессор Богословского института св. Дионисия в Париже, с февраля

[3] *А. В. Тоичкин* . В. Янцен. Неизвестный Чижевский. Обзор неопубликованных трудов. СПб., Издательство РХГА, 2008. 162 с. // Славістика. Т. 2: Дмитро Чижевський и європейська культура. Збірник наукових праць / Під ред. є. Пшеничного, Р. Мниха, В. Янцена. Дрогобич, 2011. С. 492.

1948 года профессор Свято-Владимирской духовной семинарии (Нью-Йорк), председатель Русской академической группы в США (1971–1977).

Д. И. Чижевский знал его лично, встречался с ним во время войны в Галле на Заале и в послевоенный период в США (в письме от 26 ноября 1948 года к Г. В. Флоровскому Чижевский пишет: «Арсеньева я встречал всего 1–2 раза»[4], а Г. П. Федотов пишет в том же году 8 марта жене: «С приездом новых профессоров в православном Нью-Йорке оживление в том роде, который тебе особенно противен. Устраиваем религиозно-философский кружок, думаем о журнале. Мне очень нравится Спекторский, скромный, честный ученый, без претензий на богословскую глубину. С Арсеньевым тяжело, особенно физически, т. к. он все лезет обниматься и тискать. Все жду от него какой-нибудь гадости, но часто останавливаю себя. Может быть, мы в нем ошибаемся и он хороший человек? Вероятно, не просто хороший, а из тех, у кого “святость и подлость облобызаются”»[5]).

В личной переписке Чижевский и Арсеньев, по-видимому, не состояли. Но сохранились другие свидетельства их прямого или опосредованного книгами, статьями и рецензиями общения.

В библиотеке Д. И. Чижевского в Галле сохранились две книги Арсеньева (без дарственных надписей):

1. *Н. С. Арсеньев.* Православие, католичество, протестантизм. Paris: YMCA Press, 1930. 175 С. — Эту книгу Чижев-

[4] Переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1948–1972). Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008–2009 [9]. Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2012. С. 519.

[5] Из неопубликованных писем Г. П. Федотова к жене: G. P. Fedotov Papers. Box 2. Folder: Letters of G. P. Fedotov to his wife / The Bakhmeteff-Archive of Russian & East European History and Culture // The Rare Book and Manuscript Library, Columia University in New York.

ский кратко упоминает в своем обзоре русских научных публикаций 1930 года за границей, отмечая, что это не научный труд в строгом смысле слова: «Н. Арсеньев “Православие, католичество, протестантизм” (Париж, 1930. 175 с.) пытается дать популярное изложение различий трех христианских конфессий. Жаль только, что при этом он в общем и целом остается на поверхности»[6].

2. *Н. С. Арсеньев.* Из жизни духа. Сборник статей из области религии и религиозной мысли. Варшава: Синодальная типография, 1935. 173 С[7].

Известна была Чижевскому и большая немецкая статья Н. С. Арсеньева о Сковороде и Киреевском, вышедшая в кёнигсбергском журнале «Kyrios»:

3. *N. von Arseniew.* Königsberg Pr. Bilder aus dem russischen Geistesleben: I. Mystische Philosophie Skovorodas. II. J. V. Kirejevskij und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit // Kyrios. Königsberg 1936. Bd. 1. S. 3–28; 233–244. См. ссылку на нее в статье Д. И. Чижевского «Немецкая мистика в России»[8]. В этой же

---

6 *D. Čyževs'kyj.* Russische wissenschaftliche Veröffentlichungen des Jahres 1930 im Auslande // Slavische Rundschau. Prag 1931. Nr. 5. S. 352.

7 Указания на эти издания можно найти в каталоге личной библиотеки Д. И. Чижевского в Галле: *A. Richter (Hrsg.).* Dmitrij I. Tschižewskij und seine Hallesche Privatbibliothek. Bibliographische Materialien (Slavica Varia Halensia. Bd. 8). Münster –Hamburg — London, 2003. S. 120, Nr. 911, 912. Путь, которым эти книги попали в библиотеку Чижевского в Галле, пока неясен.

8 *D. Čyževśkyj, a. d. S. Halle.* Deutsche Mystik in Russland // Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt. Berlin. 5. November 1938. Nr. 21. S. 5. При переиздании статьи в сборнике «Из двух миров» (1956) Чижевский придал этой ссылке критический характер: «В противоположность этому необоснованное изложение древнерусской мистики у Н. фон Арсеньева в RGG (ключевое слово „Мистика“)» (*D. Čiževskij.* Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. (Slavistische Drukken en Herdrukken uitgegeven door C. H. van Schooneveld, Bd. 10). ’s-Gravenhage, 1956. S. 179, Anm. 1).

статье Чижевский отсылает к литературе вопроса, отмеченной в статьях Н. С. Арсеньева, помещенных в немецкой протестантской энциклопедии «Религия в истории и современности», где Арсеньеву, помимо статей о раннехристианской и русской мистике (1930) и Сковороде (1931), принадлежат еще 19 статей о русском богословии и философии[9]. Активное участие именно Н. С. Арсеньева в этой энциклопедии, по-видимому, связано с тем, что один из главных ее редакторов — Леопольд Цшарнак (Zscharnack, 1877–1955) — был ординариусом Кёнигсбергского университета (1925–1944).

В первой (посвященной мистической философии Г. Сковороды) части вышеупомянутой статьи в журнале «Kyrios» Арсеньев ссылается на работы Чижевского: «Самая значительная новая работа о Сковороде принадлежит перу выдающегося исследователя духовной жизни Восточной Европы, проф. Дм. Чижевского, большого знатока мистики и мистической философии Запада и славянского Востока, а именно: его написанная по-украински, опубликованная с польским заглавием книга: Filozofja H. S. Skovorody, 1934 г., которую я прочитал, уже завершив написание четырех частей этой работы. Но при всей глубине аналитического рабочего метода Чижевского здесь не хватает завершающего синтеза, который еще следует ожидать от него ввиду той поистине творческой жилки, проявляющейся в его заслуживающей весьма высокой научной оценки исследовательской работе. Кроме того, Чижевский опубликовал на немецком и русском языках и более мелкие статьи о Сковороде, из которых назову: H. S. Skovoroda. Ein ukrainischer Philosoph в: “Der russische Gedanke”, II, 1929, и особенно: H. Skovoroda — Studien, I, II,

[9] Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2., völlig neubearbeitete Auflage. In Verbindung mit A. Bertholet, H. Farber und H. Stephan herausgegeben von H. Gunkel und L. Zscharnack. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1927–1932. Bd. I–V. + Registerband.

III, IV (Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. VII, X, XIII)»[10]. Чижевский весьма критически отнесся к этой статье Арсеньева, впервые упомянув ее, правда, только через 38 лет: «Сочинения Сковороды становятся предметом работ, которые не находят подхода к его действительной сущности (например, В. Эрна и Н. Арсеньева)»[11].

Из некоторых брошенных мимоходом замечаний Чижевского становится очевидным, что как ученого он Арсеньева не ценил (см. его письмо к Ф. А. Степуну от 2 декабря 1944 г. из Галле: «Съехалось сюда некоторое количество беженцев — русских, эстонцев, латышей, но, к сожалению, никто из них — кроме, пожалуй, одного химика — значительного интереса не представляет: пожалуй, некоторые дают новый аргумент против советского строя, сумевшего довести русских интеллигентов до такого падения и совершенно разучившего их думать. Почти все, впрочем, — медики, никогда не отличавшиеся широтой интересов и интеллигентностью. (...) Арсеньев, в общем, конечно, бесплодный, хотя и несомненно милый, болтун»[12]; или письмо Чижевского от 7 февраля 1955 г. к Т. С. Франк по поводу сборника памяти С. Л. Франка (Арсеньев опубликовал в нем заметку «Раскрывающиеся глубины. О философии С. Л. Франка»[13], претенциозностью и бессодержательно-

---

10 N. von Arseniew. Königsberg Pr. Bilder aus dem russischen Geistesleben: I. Mystische Philosophie Skovorodas // Kyrios. Königsberg, 1936. Bd. 1. S. 4, Anm. 2.

11 *D. Tschižewskij*. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. München: W. Fink Verlag, 1974. S. 223.

12 «Если уж "чистая" философия слишком обременительна, то, м. б., лучше печатать серьезные историко-литературные статьи»: Д. И. Чижевский. Публикация, вступительная статья и примечания В. В. Янцена // «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции / Под ред. О. Коростелева и М. Шрубы. М., 2013. Т. 4. С. 739.

13 *Н. С. Арсеньев*. Раскрывающиеся глубины. О философии С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 73–75. Заявленная в этой заметке тема была более основательно раскрыта Арсеньевым впоследствии: С. Л. Франк как мистик // *Н. С. Арсеньев*. Дары и встречи жизненного пути. Frankfurt / Main, 1974. С. 276–288.

стью которой Чижевский был просто возмущен): «Сборник мне пока дала почитать г-жа Ганфман. Внешне он превосходен. И по содержанию вовсе не плох. Если разрешите быть откровенным, то некоторые статьи не нужны (Арсеньева, Вышеславцева и, к сожалению, Лосского: последний несправедлив и по отношению к себе, сближая себя на стр. 141–2 с американскими антифилософскими псевдофилософами, но при чем тут Семен Людвигович?)»[14]. Отвечая на эти слова, вдова Франка в письме от 24 февраля 1955 года была вынуждена оправдываться: «Арсеньев сам написал письмо и мне и от. Зеньковскому с просьбой написать статью, и мне при свидании так много говорил о С. Л. и его творчестве, а написал цитаты из "Непостижимого". Лосский стар. Вышеславцев умирал»[15]. Чем, увы, как раз и подтвердила характеристику, данную Арсеньеву Чижевским: «милый, болтун»... Примерно те же аргументы в оправдание помещения в сборнике памяти С. Л. Франка слабых статей привел в письме к Чижевскому от 6 февраля 1955 года и редактор сборника о. В. Зеньковский: «Что касается сборника о Франке, то 1) Арсеньев сам напросился — как и С. А. Левитский, а Т. С. Франк, все хлопотавшая, чтобы было много лиц-участников, очень хотела поместить его статеечку. Я конечно не мог препятствовать. 2) Вышеславцев написал, уже умирая (то есть диктовал жене)!! А о Лосском — я лично был возмущен его статьей, но вернуть ее назад, Вы сами понимаете, было невозможно»[16]. Вспоминая о раннем евразийском

[14] Из неопубликованных писем Д. И. Чижевского к Т. С. Франк: S. L. and T. S. Frank Papers / The Bakhmeteff-Archive of Russian and East European History and Culture // The Rare Book and Manuscript Library, Columia University in New York.

[15] Из неопубликованных писем Т. С. Франк к Д. И. Чижевскому: UB Heidelberg, Heid. Hs. 3881, Abt. C // Buchstabe F: 2. Kasten Flo-Fu, Frank T. S., Mappe 11.

[16] Письма прот. В. В. Зеньковского к Д. И. Чижевскому (1948–1962). Предисловие и подготовка текста В. В. Янцена, комментарии В. В. Янцена и О. Т. Ермишина // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына 2012. М., 2012. С. 380.

движении в письме к Ю. П. Иваску от 8 апреля 1965 года, о. Георгий Флоровский тоже весьма иронично писал о «вездесущем Николае Арсеньеве»[17].

Возможно, послевоенное критическое отношение старых русских эмигрантов к Арсеньеву было связано с тем, что во времена господства в Германии нацизма эта вездесущность привела его и к сотрудничеству с национал-социалистами. Суть этого сотрудничества прекрасно выражена кратким замечанием Ф. А. Степуна в письме к А. Л. Бему от 3 июня 1943 года: «Приехать в Прагу мне очень бы хотелось и я уже нащупывал почву через пражского историка искусств, но не имею большой надежды, что дело выгорит. Арсеньев — дело совсем другое: он на действительной службе, а я в отставке. Он был Sonderführer'ом[18], а я им не мог бы быть»[19]. Друживший с Ф. А. Степуном Д. И. Чижевский об этом эпизоде в биографии Арсеньева несомненно знал. Например, С. И. Гессену он писал 27 августа 1948 года (перевод с немецкого): «Вижу из Вашего письма, что Вы еще не знаете, что я уже с мая 1947 года имею приглашение гостевым профессором в Нью-Йорк. Но мое прошение о визе до сих пор не удовлетворено! (Несмотря на письма самых влиятельных американцев!) Формально

---

[17] Из писем о. Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 47.

[18] Sonderführer — специальный руководитель (нем.), офицерская или унтер-офицерская должность, введенная в гитлеровской армии согласно мобилизационному плану от 12 марта 1937 г. для использования специальных знаний гражданских лиц, не имевших военного образования: медицинского и технического персонала, переводчиков, журналистов, работников искусства, пропагандистов. Эта должность подразделялась на несколько категорий (G, O, Z, K, B) — от унтер-офицерской G до B — соответствовавшей в военной иерархии званию майора или старшего лейтенанта. Например, категория O соответствовала званию оберфельдфебеля и закреплялась за переводчиками.

[19] «Я случайный сотрудник "Современных записок"...»: А. Л. Бем. Публикация, вступительная статья и примечания М. Шрубы // «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции / Под ред. О. Коростелева и М. Шрубы. М., 2012. Т. 2. С. 246.

обосновывают дело тем, что у меня в 1921 году был туберкулез, и я должен доказать, что сейчас никакого активного процесса нет; в действительности же я предполагаю иные причины (возможно, я "слишком левый", — поскольку восхвалитель "радостной весны немецкого народа" Н. Арсеньев уже давно находится в США, как и другие еще более странные фигуры)»[20].

Тем не менее как наследие, так и переписка Н. С. Арсеньева заслуживают самого внимательного изучения. В эмиграции он находился в теснейшем общении с выдающимися представителями различных течений русской философской и богословской мысли (от евразийцев до сотрудников Св. Сергиевского богословского института и журналов «Путь», «Современные Записки» и «Новый журнал»). Но не менее активно публиковался он и в немецких сборниках и журналах. Многие статьи и книги Н. С. Арсеньева вышли только на немецком языке и до сегодняшнего дня ожидают своего анализа и оценки. По неопубликованной переписке Н. С. Арсеньева с немецким тюбингенским издателем Я. Х. Б. Мором-Зибеком мы знаем, что он предлагал в это издательство три своих книги: «Жизнь англиканской церкви», «Сущность мистики» (1930) и «Реализм первоначального христианства и современность» (1933)[21]. Неудачей завершилась относящаяся к кёнигсбергскому периоду попытка сотрудничества Н. С. Арсеньева с религиозным швейцарско-русским журналом «Orient und Occident» (1929–1936). Факт личного общения Н. С. Арсеньева с его главным редактором, протестанским богословом и историком церкви Ф. Либом (кстати, близким другом Чижевского) подтверждается следующей записью в книге гостей семейства Либов: «Я почувствовал большую духовную близость, говоря с Вами. Поэтому мне особенно было приятно

[20] Из неопубликованных писем Д. И. Чижевского к С. И. Гессену: Biblioteka Wydziału Filozofii i Socjologii. Uniwersytet Warszawski.

[21] *В. Янцен*. О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2007. С. 288, примеч. 6.

быть у Вас и так было радостно пользоваться Вашим добрым гостеприимством. Горячо благодарю. Помоги Вам Господь! Николай Арсеньев. 30 апр<еля> — 1 мая 1927 г.»[22]. На стадии создания журнала «Orient und Occident» в обсуждении его будущего направления и предполагаемого состава сотрудников принимал участие и деятель международного экуменического движения Г. Г. Кульман, выступивший в своем письме к Ф. Либу от 12 ноября 1928 года против участия Арсеньева в журнале: «От Арсеньева я держался бы несколько на расстоянии. Но это — между нами»[23].

В Кёнигсберге вместе с Н. С. Арсеньевым с 1933 года жили его мать и сестры, по его собственным словам, «выкупленные» им «из Советской России»[24]. Одна из его сестер — Арсеньева Анна Сергеевна (1897–1942), бывшая заключенная Соловецкого лагеря (1922–1931), вела в 1938 году переговоры с редакцией «Современных Записок» о публикации своих воспоминаний о жизни ссыльного духовенства в СССР и под псевдонимом Александры Анзеровой опубликовала их на немецком языке в Германии[25]. В 1930-е годы в Кёнигсберге жил прозаик и мемуарист Евгений Андреевич Гагарин (1905–1948), муж второй сестры Н. С. Арсеньева, В. С. Арсеньевой, опубликовавший часть своих произведений на немецком языке под псевдонимом Андрей Русинов[26]. Автобиографические сюжеты русского перевод-

---

[22] С. 12 «Книги гостей» семейства Либов, еще недавно хранившейся в Базеле, в частном собрании сына Фрица Либа, Феофраста, предоставившего мне ее ксерокопию.

[23] Из неопубликованных писем Г. Г. Кульмана к Ф. Либу: UB Basel, F. Lieb. Nachl. 043, Aa 619, 7.

[24] Письма Николая Арсеньева Мариану Здзеховскому. Публ., вступ. ст. и коммент. С. Филипчик // Балтийский архив. Вильнюс, 2005. Вып. 9. С. 353.

[25] *A. Anzerowa*. Aus dem Lande der Stummen. Breslau: Bergstadtverlag, 1936; Am Weißen Meer. Paderborn, 1938.

[26] *A. Russinow.* Die große Täuschung (Aufzeichnungen aus Sowjetrußland, die der G. P. U. entgangen sind). Leipzig, 1936; Auf der Suche nach Russland. Leipzig, 1939. После войны Гагарин публиковал свои произведения под

чика на службе в вермахте, которые могли иметь отношение и к Н. С. Арсеньеву, отражены в романе Е. А. Гагарина «Возвращение корнета». Согласно сообщению известного архивиста Г. Суперфина, переписка Е. А. Гагарина, среди которой могут быть и письма Н. С. Арсеньева, сохранилась в городском архиве в Гёттингене.

Богатая информация о последнем, американском периоде жизни Н. С. Арсеньева содержится в недавно опубликованных дневниках А. Д. Шмемана. За несколько месяцев до смерти Арсеньева он писал:

«Понедельник, 7 марта 1977. В субботу — лекция в Sea Cliff. До этого заехал на час к Н. С. Арсеньеву, который целую неделю просил, требовал, угрожал (в разговорах с Л.). На деле, конечно, не только не было ничего спешного, но и вообще ничего, никакой, так сказать, причины для встречи, кроме одиночества, кроме этого ужасного погружения живым в смерть. Показывает какие-то семейные альбомы: сентябрь 1910 года, имение, эти удивительные "липовые аллеи", весь его — "арсеньевский" — мир. И за него чувствуешь всю силу этой памяти. Ему кажется, должно быть, что если бы все поняли, как он, как красив, прекрасен, глубок был этот мир, — они поняли бы, где спасение. И вот все — и стихи, и книги, и сама религия — только безнадежная попытка "воскресить". Приехал к нему раздраженный (тоном его телефонных разговоров), уехал не только примиренный, но с острым чувством жалости и раскаяния...»[27].

собственным именем. В личной библиотеке Д. И. Чижевского в Гейдельберге сохранилась книга: Die letzte Weihnachtsreise. Erzählung von Eugen Gagarin. München, [1947] с дарственной надписью автора: «Глубокоуважаемому Дмитрию Ивановичу Чижевскому с приветом от Евг. Гагарина. München 1947». В гейдельбергском личном архиве Чижевского сохранилось также несколько послевоенных писем Е. А. Гагарина. См.: *V. Sieveking (Hrsg.)*. Heid. Hs. 3881. Dmitrij Ivanovič Tschižewskij (23.03. / 04.04.1894–17.04.1977). Heidelberger Korrespondenznachlass (1945–1977). Inventar. Stuttgart, 2008. S. 14.

[27] *А. Д. Шмем н.* Дневники 1973–1983: http://lib.rus.ec/b/164 087/read.

2. К. Г. Мейер

Карл Генрих Мейер (Майер) (Meyer, 1890–1945) — немецкий славист, исследователь церковнославянского языка, истории украинской, польской литературы и немецко-польских культурных связей, доцент Лейпцигского, профессор Мюнстерского и Кёнигсбергского (1935–1945) университетов, в память о котором Д. И. Чижевский прочел 2 февраля 1946 года доклад на заседании своего славистического кружка в Марбурге. С Мейером у Чижевского были ровные формально-деловые отношения, вероятно, в связи с тем, что Чижевский считался значительным специалистом в области истории украинской философии и украинистики вообще, а также с тем, что один из друзей Чижевского по Праге и коллег по Пражскому лингвистическому кружку, фольклорист Петр Григорьевич Богатырев (1893–1971), в течение трех лет занимал в Мюнстерском университете лекторат славянских языков (1931–1933)[28]. Несколько негативное отношение к Мейеру как слависту Чижевский мог унаследовать от патриарха немецкой славистики, выходца из России Макса (Максима Романовича) Фасмера (1886–1962), в журнале которого «Zeitschrift für slavische Philologie» Дмитрий Иванович был ведущим сотрудником чуть ли не с самого его основания и до начала 60-х годов прошлого века. Фасмер был когда-то коллегой Мейера в семинаре славистики Лейпцигского университета и рассказал Чижевскому историю, переданную затем в мемуарах о Чижевском его гейдельбергским ассистентом и бывшим учеником Фасмера, доктором Х.-Ю. цум Винкелем: «Затем он рассказывал историю профессора К. Г. М., погибшего в 1945 году при занятии Кёнигс-

[28] *H. Rösel.* Das Slavisch-Baltische Seminar in Vergangenheit und Gegenwart // Jubiläumsschrift zum 50-jährigen Bestehen des Slavisch-Baltischen Seminars. Münster, 1980. S. 97–138; *К. Г. Элерс.* П. Г. Богатырёв в Мюнстере // Пётр Григорьевич Богатырёв. Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. Л. П. Солнцевой. СПб., 2002. С. 109–119.

берга советскими войсками. В 20-е годы М. был приват-доцентом в Лейпциге и в своем институте пользовался тем же самым письменным столом, что и М. Фасмер. Однажды они поссорились, ибо М. утверждал, что во время совместного музицирования Фасмер оскорбил его жену. Вскоре после этого события Фасмер оставил на их общем письменном столе открытку, в которой, между прочим, сообщал адресату: "Я думаю, что М. — осел". Прочитав это, М. поднял страшный шум и, в конце концов, попал на пару месяцев в тюрьму за несоблюдение тайны переписки. (О том, что это — невыдуманная история, я знаю лично от М. Фасмера)»[29]. Связь Чижевского с К. Г. Мейером осуществлялась и через его подругу и однокашницу по совместной учебе у Э. Гуссерля Фердинанду Гоман, преподававшую в Мюнстере. При переходе Мейера из Мюнстера в Кёнигсберг Чижевский сумел порекомендовать ему в качестве его замены своего друга, украинского поэта-«неоклассика», слависта Освальда Бургхардта (псевд. Юрий Клен, 1891–1947). Об этом Чижевский сообщает в своих воспоминаниях о Бургхардте-Клене: «Мюнстерский проф. К. Г. Мейер, ныне уже покойный и по непонятным причинам хорошо ко мне относившийся, обратился ко мне с вопросом о нескольких возможных кандидатах на лекторат в Мюнстере. Кандидаты были очень странные, по крайней мере, "сомнительного качества". Вряд ли я практичностью превосхожу Бургхардта. Но тут мне повезло, а еще больше повезло ему. В письме мне удалось убедить Мейера в том, что в Бургхардте он найдет значительно лучшего специалиста, нежели в ком бы то ни было из других кандидатов. Возможно, здесь сыграло роль и то обстоятельство, что, кроме русского языка, Бургхардт мог преподавать еще украинский и польский: и тем самым, так сказать, "за одни и те же деньги", университет получал сразу троих лекторов в одном лице. Переписка с Мейером продолжалась довольно долго. Наконец он "решился". Но дело тянулось еще на факультете, а потом в министерстве.

[29] *Д. И. Чижевский*. Материалы. С. 396.

Помнится, ни я, ни Бургхардт не были достаточно уверены, что из этого дела что-нибудь “выйдет”. Но “вышло”. Бургхардт смог переехать в Мюнстер. (...) В Мюнстере при моих первых посещениях Бургхардта я уже не застал Мейера. Мейер перешел в Кёнигсберг»[30].

Персональная параллель «Мейер—Чижевский» — почти неисследованная. Основным источником по ней является обширная неизданная переписка Д. И. Чижевского с Ф. Гоман (см. письма Чижевского — от 14 ноября 1933 года: «От Мейера получил вчера письмо: он очень сожалеет, что там уже нет Богатырева, но пишет, что у него самого много студентов на всех курсах: “даже 10 на древнецерковнославянском”...»[31]; от 29 июня 1934 года: «Мейер прислал мне сегодня сделанные у него диссертации»[32]; от 15 июля 1934 года: «Между тем я получил от Мейера письмо с благодарностью за Сковороду. Вероятно, он опасается, что ты сообщила мне, как он говорил обо мне... Иначе не могу объяснить его слишком бросающуюся в глаза любезность... — Он пишет, что 21-го (?) у него будет прочитан реферат о моей книге “в присутствии фрл. доктор Гоман”»[33]; от 5 октября 1934 года с Международного конгресса славистов в Варшаве: «В Варшаве был Бургхардт, с которым я говорил. Мейер прочитал жалкий доклад, вызвавший возмущение даже у доказанно глупых участников конгресса, поскольку это не был даже плохой студенческий реферат, но работа, с которой с тем же успехом прекрасно могла бы справиться и госпожа Мейер!»[34].

---

30 *Д. И. Чижевский.* Материалы. С. 819.

31 Из неопубликованных писем Д. И. Чижевского к Ф. Гоман: UA Heidelberg. Письма Д. И. Чижевского к Ф. Гоман хранятся в архиве Гейдельбергского университета, ответные письма Ф. Гоман — в отделе рукописей университетской библиотеки в Галле.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid.

Разумеется, в совершенно иных тонах был выдержан доклад Чижевского «Памяти К. Г. Мейера» в начале 1946 года в Марбурге. А в 1949 году Чижевский издал с небольшим собственным дополнением текст К. Г. Мейера «Славянская религия»[35].

3. Х. Кох

Ханс Кох (1894–1959) — немецкий протестантский богослов, уроженец Львова, участник протестантского миссионерского движения на Украине, переводчик протестантских текстов на украинский язык, специалист по церковной и духовной истории Восточной Европы, деятель международного экуменического движения, профессор церковной истории в Кёнигсберге (1934–1937), профессор восточноевропейской истории и директор Института стран Восточной Европы в Бреславле (1937–1940), профессор восточноевропейской истории в Вене (1940), директор Немецкого института культуры в Софии (1941–1945), во время Второй мировой войны советник по Украине, сотрудник немецкой военной разведки, после войны пастор в Айх-Ассахе (1945–1951), основатель и директор Института стран Восточной Европы в Мюнхене (1952–1954), проректор Института политических наук в Мюнхене (1954–1958), заведующий кафедрой общества и политики стран Восточной Европы в Мюнхенском университете (1958–1959). Среди русской эмиграции и особенно среди русских богословов Х. Кох получил известность как автор серьезных работ по истории русской церкви и как созда-

[35] Die slawische Religion von Karl H. Meyer †. Bearbeitet von D. Tschižewskij // C. Clemen (Hrsg.). Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte. 2. Aufl. München. S. 237–249. Дополнения Чижевского сводятся к составлению указателя литературы на с. 249, завершающегося следующим замечанием: «Обработчик текста К. Г. Мейера ограничился лишь корректурой опечаток и небольшими исправлениями в тех немногих случаях, где сохранение старого текста могло бы вызвать ложное представление о современном состоянии исследования» (Ibid.).

тель и главный редактор издававшегося в Кёнигсберге журнала по церковной и духовной истории Восточной Европы «Kyrios» (1936–1944, несколько номеров которого вышло также после войны в новой мюнхенской серии того же журнала под редакцией Х. Коха и его преемников), широко предоставлявший его страницы славянским ученым. В нем публиковались статьи и рецензии Н. С. Арсеньева, М. Д. Антоновича, о. С. Булгакова, М. Вольтнер, В. Н. Ильина, А. В. Карташева, И. И. Мирчука, Д. Олянчина, И. К. Смолича, И. А. Стратонова, Г. В. Флоровского, Д. И. Чижевского, обзоры и рецензии на советскую и эмигрантскую историческую литературу. Например, Г. В. Флоровский опубликовал в этом журнале статью «Западные влияния в русском богословии»[36], в которой делал частые ссылки на свою книгу «Пути русского богословия» (1937). Публиковались в журнале и десятки других славянских и немецких историков, богословов и религиозных философов, в том числе друг Д. И. Чижевского протестантский историк церкви Эрнст Бенц[37]. Переписка Д. И. Чижевского за 30-е и 40-е годы прошлого столетия сохранила богатейшую информацию, относящуюся к истории этого кёнигсбергского журнала. Так, в письме от 14 декабря 1935 года к Ф. Гоман он сообщает: «Из Кёнигсберга получил письмо от Х. Коха (история церкви), который будет издавать новый журнал по славистике, но ни одним словом не упоминает Мейера (в остальном называя всех людей в К<ёнигсберге>; здесь полагают, что Мейер вообще еще не получил настоящего назначения в К<ёнигсберг>, ибо сообщения об этом не было ни в одной газете)»[38].

В 1953 году в США, заполняя свою академическую анкету, Д. И. Чижевский назвал проф. Ханса Коха на втором ме-

[36] *G. Florovskij.* Westliche Einflüsse in der russischen Theologie // Kyrios. Königsberg, 1937. Bd. 2. S. 1–22.

[37] *E. Benz.* Russische Eschatologie. Studien zur Einwirkung der Deutschen Erweckungsbewegung in Rußland // Kyrios. Königsberg, 1936. Bd. 1. S. 102–129.

[38] Из неопубликованных писем Д. И. Чижевского к Ф. Гоман: UA Heidelberg.

сте (вслед за Максом Фасмером) среди научных корифеев, которые могли бы рекомендовать его как ученого[39]. Из историка церкви и протестантского священника Х. Кох стал авторитетным политологом и в качестве эксперта участвовал в сентябре 1955 года в визите канцлера ФРГ К. Аденауэра в Москву. Переписка между Д. И. Чижевским и Х. Кохом не сохранилась. Единственным свидетельством о ней являются три отдельных оттиска статей и библиографии Х. Коха в архиве Чижевского: краткий биографический очерк и список научных трудов Х. Коха (1954), «Советоведение как задача» (1957) и «Политическое положение в мире с особым учетом восточных проблем» (1958)[40].

II. «Содержательные параллели»

1. Чижевский — историк церкви и его сотрудничество с кёнигсбергским журналом «Kyrios»

Многолетнее (с 1937 по 1943 год) сотрудничество связывало Д. И. Чижевского с кёнигсбергским журналом Х. Коха «Kyrios. Ежеквартальник по истории церкви и мысли Восточ-

[39] *Д. И. Чижевский.* Материалы. С. 62.

[40] Zur Geistesgeschichte Osteuropas. Schriftenverzeichnis HANS KOCH 1924–1954 mit einer Einleitung von Hans Uebersberger. Manuskpirtdruck im Isar Verlag München 1954; *Hans Koch,* München. Sowjetkunde als Aufgabe // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. München, 1957. Bd. 5. H. ½. S. 43–66; Professor Dr. Dr. Hans Koch. Direktor des Osteuropa-Instituts München: Die Weltpolitische Lage unter besonderer Berücksichtigung der Ostprobleme. Sonderdruck aus „Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg / Pr.“ Berlin, 1958. Bd. 8. S. 3–54. Дарственных надписей на оттисках нет. Но в каждый из них вложена отпечатанная в типографии карточка с сообщением о том, что оттиск был послан мюнхенским Институтом стран восточной Европы. На двух карточках имеется личная подпись Х. Коха. Все три статьи ранее принадлежали к гейдельбергской коллекции отдельных оттисков Д. И. Чижевского, ныне — в собрании чижевскианы В. Янцена в г. Галле на Заале.

ной Европы», в котором были опубликованы малоизвестные даже знатокам его творчества работы по *истории церкви*. Все они еще не переведены на русский язык. Именно в это время Д. И. Чижевский стоял перед сложным выбором: его основные открытия (влияние немецкой мистики, немецкого романтизма, пиетизма, философии Гегеля и Шеллинга на славянскую мысль, сенсационная находка рукописи «Пансофии» Я. А. Коменского в архиве Сиротского дома А. Г. Франке в Галле) были связаны с темой немецких влияний на духовную жизнь славян, но, поскольку нацисты использовали эту тему для «обоснования *политических* притязаний гитлеровской Германии», ему пришлось «прекратить публикацию работ по германославянским вопросам»[41]. В личном архиве Чижевского в Галле хранится немало писем с предложениями публиковаться в нацистских немецких журналах, от которых ему под различными предлогами удалось отказаться. Поэтому сам факт его публикаций в эти годы на германославянские темы в журналах «Zeitschrift für slavische Philologie», «Zeitschrift für Kirchengeschichte» и «Kyrios» свидетельствует о том, что эти журналы он выделял из всей немецкой прессы как сохранившие научную объективность.

Ниже привожу полный перечень статей, рецензий и публикаций Д. И. Чижевского в кёнигсбергском журнале «Kyrios», сразу же отмечая, что не меньшего внимания историков русской мысли и исследователей немецко-русских культурных связей заслуживают и многие другие материалы этого журнала:

1. *Čyževśkyj D.* Analecta Comeniana // Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Hrsg. von *Koch Hans*. Königsberg (Pr.) [u.a.]: Osteuropa-Verlag, 1937. Bd. 2. S. 313–330.
2. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] A. L. Böhm: „Faust“ in der Schöpfung Dostojewskijs («Фауст» в творчестве Достоевскаго). —

[41] *Д. И. Чижевский*. Материалы. С. 54.

(Bulletin de L'Association Russe pour les Recherches scientifiques à Praque, Vol. V. [X]. Section des sciences philosophiques, historiques et sociales, Nr. 29). — Prag 1937, 33 + 3 S. // Kyrios 1937. Bd. 2. S. 256.

3. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] A. Florovskij: Le conflit de deux traditions — la latine et la byzantine — dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI–XVII siècles. — (Bulletin de L'Association Russe pour les Recherches scientifiques à Praque, Vol. V. [X]. Section des sciences philosophiques, historiques et sociales, Nr. 31). — Prag 1937, 22 S. // Kyrios 1937. Bd. 2. S. 256–257.
4. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Józef Gołąbek: Bractwo św. Cyryla i Metodego w Kijowie. Warschau, 1935. 4 + 390 + 2 S. // Kyrios 1937. Bd. 2. S. 257–258.
5. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Ján Kvačala: Dejiny reformácie na Slovensku 1517–1711. Geschichte der Reformation in der Slovakei 1517–1711. Lipt. Sv. Mikuláš. 1935. 8 + 304 + XIV + 2 S. + 1 Tafel // Kyrios 1937. Bd. 2. S. 258–259.
6. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Bedřich Bridel: Život svatého Ivana, prvního v Čechách poustevníka a vyznavače. (Opus Dei, Band II). Herausgegeben von Jozef Vašica. Břevnov 1936. 128 S. + 1 Tafel // Kyrios 1937. Bd. 2. S. 259–260.
7. *Čyževśkyj D., Halle/Saale.* Die „Russischen Drucke" der Hallenser Pietisten. (Zum 275. Geburtstag A. H. Franckes). Mit vier Abbildungen // Kyrios. 1938. 3. Jg. H. 1–2. S. 56–74.
8. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Bohumil Jasinowski: O cywilizacji wschodnio-chrześciańskiej. Lublin 1937. 32 S. // Kyrios. 1938. 2/4, S. 346–347.
9. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] S. L. Frank: Puškin als politischer Denker (Puškin kak političeskij myslitel'). Mit Vorrede und Ergänzungen von P. B. Struve. Belgrad 1937. 50 S. // Kyrios. 1938. 2/4, S. 349–350.
10. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Neudrucke der čechischen religiösen Dichtung. 1. «Vzývání Panny Marie. Staročeská báseň». Herausgegeben von Josef Vašica. Prag 1937. S. 26. 2. «Pastýřská vánoční hra z českého baroka». Herausgegeben und eingeleitet von Josef

Vašica. Prag 1937. S. 38 (Privatdruck). 3. F. M. Krum: Pastorella Betlémská. Herausgegeben und eingeleitet von Josef Vašica. Prag 1937. S. 44 // Kyrios. 1938. Jg. 3. H. 1–2, S. 137–139.

11. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Władyslaw Bobek: Kapitoly o slovanstve (Kapitel über das Slaventum). Pressburg 1937. 284 S. // Kyrios. 1938. Jg. 3. H. 1–2, S. 139–140.
12. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Robert Quiskamp: Der Gottesbegriff bei Tolstoi. Emsdetten (Westfalen) 1937, 4 unn. und 150 S. // Kyrios. 1939. Jg. 3. H. 3, S. 238–240.
13. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] Comeniana. 1. Comenius-Archiv („Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského"), Heft 14 (zugleich als Gedenkschrift für St. Souček, den Herausgeber der gesammelten Schriften des Comenius). Herausgegeben von *H. Jarník,* Brünn 1938, 236 S. u. 1 Tafel. 2. *Schleiff Arnold:* Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert. Berlin 1937, 220 S. // Kyrios. 1939. Jg. 3. H. 3, S. 242–244.
14. *Čyževśkyj. Dm.* [Рец.:] Zur čechischen Barockdichtung. 1. *Cerný Václav:* Esej o básnickém baroku. Prag 1937, 146 S. 2. *Bridel Friedrich:* Slavíček vánoční. Herausgegeben von *V. Bitnar.* Prag 1917, 78 u. 4 unnum. S. 3. *Antonin Dvořák von Bor:* Divotvorné vítězství nad smrtí. 1743. Herausgegeben von *Vašica J.* Prag 1938, 70 S. 4. *Josef Vašica:* České literární baroko. Prag 1938, 8 unnum. u. 352 S. // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3, S. 245–247.
15. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] P. Zlenko: Ukrainische Privatbibliotheken (Ukrajinski pryvatni biblioteky). In der Zeitschrift „Ukrajinska knyha", Lemberg 1937, I, 3–6; II, 52–56; III, 80–84; IV–V, 105–110; VI, 137–141; VII–VIII, 166–174; IX–X, 197–203; 1938, I, 13–16, und als Sonderdruck // Kyrios. 1939. Jg. 3. H. 4, S. 335–336.
16. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Staré letopisy české: Nach einer Breslauer Handschrift in neučechischer Rechtschreibung herausgegeben von *Šimek F.* Einleitung von *Bartoš F. M.* Prag 1937, XVIII u. 180 S. // Kyrios. 1939. Jg. 3. H. 4, S. 336–337.
17. *Čyževśkyj Dm., Halle/Saale*. Zu den Beziehungen des A. H. Francke-Kreises zu den Ostslaven // Kyrios. 1939/40. 4. Jg. H. 3–4. S. 286–310.

18. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] A. F. Karpov: Platon (o razumnych načalach kosmosa i gosudarstva). Paris 1937. 282 S. // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3–4, S. 84–85.
19. *Čyževśkyj D.* [Рец.:] Jozef Špirko: Husiti, jiskrovci a bratríci v dejinách Spiša (1431–1462). Zipser Kapitel. 1937. 146 u. XII S. // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3–4, S. 91.
20. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] »Stefan Vrtel-Wierczyński: Staropolska legenda o św. Aleksym na porównawczem tle literatur slowiańskich. Posen 1937. X u. 324 S. u. XIV Tafeln (als Bd. IX der „Prace Komisji filologicznej“ des „Poznańskie Towarzystwo przyjaciół nauk“) // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3–4, S. 91–93.
21. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] M. Murko: Rozpravy z oboru slovanské filologie. Herausgegeben von *Horák J.* (als Bd. IV der „Práce slovanského ústavu v Praze“). Prag 1937, XIV u. 620 S. // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3–4, S. 178–179.
22. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] Comeniana. 1. Johannis Amos Comenii Opera Omnia. Tomus IV, fasciculus 2. quo continentur Didactica Magna — Informatorium scholae maternae. Editio 2 quam paravit Dr. *Jos. Hendrich.* Brünn 1938, 326 S. 2. *Mahnke D.:* Deutsch-tschechische Wechselwirkungen in der Geistesgeschichte Mitteleuropas. („Inneres Reich“, V (1938), Heft 9, S. 1070–1086). 3. *D. Mahnke:* Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant. (In: „Blätter für Deutsche Philosophie“, XIII [1939], Heft ½, S. 1–73 und als Sonderdruck, 74 S.). 4. *Souček Stanislav:* Komenský jako theoretik kazatelského umění (Comenius als Theoretiker der Predigtkunst). Als „Rozpravy České Akademie věd a umění“, III, 76. Prag 1938, IV unn. u. 232 S. // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3–4, S. 179–184.
23. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] Józef Birkenmajer: Bogarodzica Dziewica. Analiza tekstu, treści iformy. Lemberg ohne Jahr (1938). 192 S. mit einer Tafel // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3, S. 317–318.
24. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] F. M. Bartoš: Bojovníci a mučedníci. Obrazky z dějin české reformace. Prag 1939. 187 u. 5 unn. S. *Derselbe*: O kalich. Prag 1939. 16°, 86 u. 2 unn. S. *Derselbe*:

Knihy a osudy. Prag 1939. 16°, 88 S. // Kyrios. 1939/40. Jg. 4. H. 3, S. 318–319.

25. *Čyževśkyj Dm.* [Рец.:] Comeniana. *Ant. Škarka*: Komenský — básník duchovních písní. Ohne Ort, S. II — 76. *Derselbe*: Nový komeniologický nález. Kázaní pohřební nad P. Fabriciom z r. 1649. Prag 1938, 76 S. und 2 Tafeln (auch in „Věstník královské české společnosti nauk“, 1938, Nr. IV). *J. A. Komenský*: Poselství jednoty bratrské. Übersetzt von *J. Hendrich*, Einleitung von *Bartoš F. M.* Prag 1940, 96 S. // Kyrios. 1940/41. Jg. 5. S. 169–170.
26. *Čyževśkyj D.* Zwei Ketzer in Moskau // Kyrios. 1942/43. Jg. 6. H. 1–2, S. 29–60.

История церкви и богословской мысли не выступает в вышеперечисленных статьях Д. И. Чижевского в чистом виде. Наоборот, она является в них лишь частью более общей дисциплины — духовной истории (или истории духа), в рамках которой она теснейшим образом связана с историей литературы, науки и философии. Двумя центральными темами этих статей являются *комениология* и *стиль б -рокко в литер туре и в религиозно-философской мысли*. В обеих этих специальных областях исследования Д. И. Чижевскому суждено было стать первооткрывателем: первооткрывателем Я. А. Коменского как философа и мистика и первооткрывателем стиля барокко в русской и украинской литературе и философии. Было бы наивно, однако, думать, что первооткрывателями рождаются. До 1934 года ни комениология, ни стиль барокко Д. И. Чижевского серьезно не занимали. То есть в исследовании этих тем до 1934 года он не был даже дилетантом. Но в 1934 году благодаря чешским историкам церкви он открывает для себя проблематику литературного барокко и пишет первый обзор литературы о чешской барочной поэзии[42]. С этого времени тема

[42] *Dm. Čyževśkyj.* [Рец.:] Aus den neuen Veröffentlichungen über die čechische Barockdichtung // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig 1934. Bd. 11.

барокко становится одной из центральных в его творчестве. В начале 1935 года он находит в главной библиотеке Сиротского дома А. Г. Франке в Галле рукопись «Пансофии», основного философского сочинения Я. А. Коменского, и через несколько лет становится одним из самых выдающихся комениологов XX века. Обратив внимание на имена авторов, разбору работ которых посвящены рецензии Д. И. Чижевского, опубликованные в журнале «Kyrios», мы благодаря существующим сегодня описаниям его корреспондентов сравнительно легко можем установить, с кем из них рецензент состоял в личной переписке: А. Л. Бем, Й. Вашица, Й. Голенбек, Д. Манке, П. Б. Струве, А. В. Флоровский, С. Л. Франк, Й. Хендрих, В. Черны и А. Шкарка.

Тем самым метод персональных и содержательных параллелей обнаруживает круговую структуру: избранная нами первоначально содержательная параллель (история церкви), с одной стороны, привела нас к двум центральным темам творчества Д. И. Чижевского (комениологии и барокко), с другой же — к 10 новым персональным параллелям, исследование которых, в свою очередь, может привести к возникновению новых содержательных параллелей — к уточнению наших знаний о конкретных обстоятельствах генезиса его творчества и к расширению информации о его личных знакомствах и связях в научном мире.

Кстати, в журнале «Kyrios» публиковался не только Д. И. Чижевский, но и его ученик И. Лангш. Помимо рецензионной рубрики, в журнале была еще завершающая рубрика «Обозрение журналов», в которой давались краткие рекламные сообщения о выходе новых книг и статей по основной тематике журнала «Kyrios». Рубрика эта интересна тем, что по ней можно восстановить не только круг сотрудников, но и круг корреспондентов журнала, в нем не публиковавшихся, но присылавших в Кёнигсберг свои книги и отдельные оттиски на отзывы или в целях рекла-

H. 3–4. S. 426–432.

мы. В этой рубрике между прочим вышли анонсы следующих немецких статей Д. И. Чижевского на *историко-философские и историко-церковные* темы: «Якоб Бёме в России» (1935), «“Истинное христианство” Арндта в России» (1935), «Исследования о Сковороде» (1935), «Сущность и задачи истории чехословацкой философии» (1936).

2. И. Кант в творчестве Д. И. Чижевского

Д. И. Чижевский не был ни правоверным кантианцем, ни неокантианцем, хотя в зимнем семестре 1921–1922 годов он прослушал в Гейдельберге курсы неокантианца Г. Риккерта по «Логике» Гегеля и Г. Майера по «Критике практического разума» Канта[43]. Рецепция наследия И. Канта в творчестве Д. И. Чижевского преследовала две основных цели: *информ -ционно-пед гогическую* (в 20-е годы прошлого века он читал в Праге курсы логики, этики и истории философии) и *полемическую* (в прочитанном им в Праге курсе этики и в работах, посвященных критике этического формализма).

Если говорить о каких-то серьезных теоретических влияниях на Д. И. Чижевского, то лучше всего эти влияния охарактеризовал его старейший ученик Дитрих Герхардт: «Будучи учеником Гуссерля и Кронера, он, по-видимому, ощущал свою принадлежность к феноменологической школе, но адептом какого бы то ни было мастера не был. Сильное впечатление, по крайней мере как систематики, произвели на него Гегель и Шеллинг, а Кант, по-видимому, был той молчаливой предпосылкой, о которой ему редко приходилось упоминать»[44]. К этой характеристике следует лишь добавить, что был он еще и учеником В. В. Зеньковского, С. Л. Франка, К. Ясперса, Г. Риккерта, М. Хайдеггера и Ю. Эббингауза.

А упоминать Канта ему все же приходилось и как преподавателю, и как полемисту. Причем сразу же по приез-

[43] *Д. И. Чижевский*. Материалы. С. 31.
[44] Там же. С. 295.

де в 1924 году в Прагу, которая после Фрейбурга в Брейсгау показалась ему глубочайшей философской провинцией именно своим отношением к наследию Канта: «Мои связи со славистами в Праге были ограниченными, с немецкими философами в университете — тем более, хотя Гуссерль и рекомендовал меня им. Но ординариус Немецкого университета Крауз был верным приверженцем Брентано — причем верным до такой степени, что, по его же собственным словам, в его Институте философии не было сочинений "Канта и ему подобных". Несмотря на мой интерес к Брентано, я не мог разобраться в пражских философских традициях. Особенно поразило меня то, что родившийся в Праге немецкий ординариус ни слова не говорил по-чешски. Философы же Чешского университета — за исключением историка биологии Радла — были, по моему мнению, не философами, а довольно тупыми позитивистами. К их характерным и, на мой взгляд, решающим ошибкам относилась, например, дискуссия в Чешском философском обществе, возникшая после доклада одного польского логика, в ходе которой авторитетный чешский философ заявил: „Между рассудком и разумом мы не делаем никакого различия". Так я понял, что могу обойтись без каких-либо отношений и с этими философами, и вместе с различными русскими философами вступил в одно рабочее сообщество, где позднее принимало участие, по крайней мере, несколько молодых чешских философов. После этого старые позитивисты меня уже не интересовали»[45].

За восемь лет, проведенных в Праге, Чижевский прочитал около ста докладов, причем два из них были посвящены Канту: «Кант и Просвещение» (май 1924) и «Кант как логик» (15 февраля 1927)[46]. К сожалению, тексты их пока

[45] *Д. И. Чижевский*. Материалы. С. 84.

[46] Информация о докладе «Кант и Просвещение» содержится в письме Д. И. Чижевского к Ф. Гоман от 14 мая 1924 г. См.: UA Heidelberg. О докладе «Кант как логик» см.: Хроника культурной, научной и обще-

не найдены. Но содержание второго доклада может быть хотя бы отчасти восстановлено по украинскому учебнику логики, изданному Д. И. Чижевским в 1924 году в Праге[47].

После получения должности лектора русского языка в Галльском университете и переезда в начале 1932 года в Галле на Заале Чижевский стал активным членом Кантовского общества этого города и неоднократно выступал в нем на темы истории русской философии[48]. Созданное неокантианцами в конце 19 века немецкое Кантовское общество не было организацией, занимавшейся исключительно философией Канта. И в самом обществе, имевшем десятки филиалов в различных городах Германии и заграницей, и в журнале «Kant-Studien», издававшемся обществом, можно было обсуждать любые философские темы. Имя Канта было в этом обществе олицетворением и синонимом философии нового времени вообще.

Более глубокий характер имела рецепция Канта в подготовительных материалах к незавершенной магистерской диссертации Д. И. Чижевского «К критике формализма в этике» и к его книге «О формализме в этике». Неосуществление этих творческих замыслов связано с тем, что после габилитации Чижевского в Украинском педагогическом институте им. Драгоманова (1927), а затем и в Свободном украинском университете в Праге (1932) и присуждения

ственной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике / Под общ. ред. Л. Белошевской. Т. 1: 1919–1929. Прага, 2000. С. 260.

47 *Дм. Чижевський*. Льогіка. Конспект лекцій, прочитаних у Вищому Педаґоґічному Інституті ім. М. Драгоманова у Празі в літньому семестрі 1924 року. Прага, 1925.

48 В томе 37 за 1932 г., например, читаем: «Кантовское общество. Группа города Галле (Заале). Вечерние доклады в летнем семестре 1932 года. (...) 15 июля 1932 г.: Д-р Д. Чижевский, лектор Галльского университета: “Основная философская проблема Достоевского”» (Kant-Studien. Bd. XXXVII. H. 3–4. S. 325). В 1933 г. Чижевский прочитал в Кантовском обществе в Галле доклад «Современная русская философия», а 21 июня 1937 г. доклад «Образ как средство выражения в философии». См.: *Д. И. Чижевский*. Материалы. С. 680–681.

ему этими учебными заведениями звания профессора отпала формальная необходимость в защите русской магистерской диссертации. Из переписки Чижевского мы знаем, что часть готовой рукописи этой диссертации была украдена у него вместе с вещами в поезде, и это, вероятно, тоже сыграло свою роль в том, что она не была завершена[49]. А для книги «О формализме в этике» в эмиграции не нашлось издателя[50]. Поэтому до читателей идеи этих его подготовительных работ почти не дошли.

Между тем в работе «О формализме в этике» Чижевский намеревался развить свою оригинальную философскую систему: «Чистой философии посвящено немного моих работ: наряду с лекциями по логике, следует назвать историю философии (...), немало сделано по подготовке книги о формализме в этике, в качестве подготовительных материалов к которой следует рассматривать и некоторые из моих статей о Достоевском»[51]. Хотя книга и должна была называется «О формализме в этике» — части, относящиеся к этой специ-

---

[49] Об этой краже Чижевский писал и Е. Д. Шору: «Прага, 22.X.1927 г. Дорогой Евсей Давидович! Большое спасибо за присланные деньги. Благодаря им, я аккуратно уехал. (...) Доехал, однако, не вполне благополучно — украли у меня вещи и главное — рукописи!! Последнее особенно прискорбно. Многое прямо не восстановимо, а всего — месяцев на 5–6 работы minimum! (...) Пропажа манускриптов — несомненное указание судьбы: перейти от истории и „накопления“ к продуктивной и построительной работе!» (Цит. по: *В. Янцен*. Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д. И. Чижевского и Е. Д. Шора // Логос. М., 2006, № 1 (52). С. 153–154).

[50] В письме к Г. В. Флоровскому от 20 января 1930 г. Чижевский писал: «Для русского “Формализма в этике“ безуспешно ищу издателя. “Совр<еменные> Записки” (издательство) почти что отказало, — во всяком случае их условия меня не привлекают» (См.: *Д. И. Чижевский*. Письма Г. В. Флоровскому (1926–1932). Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008–2009 [9] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2012. С. 507).

[51] *Д. И. Чижевский*. Материалы. С. 54–55.

альной философской дисциплине, разработаны в дошедших до нас материалах менее всего. Проблема кризиса современных этических теорий — лишь повод для построения философской системы Чижевского, вскрывающей логические противоречия формализма в этике, онтологические опасности рационализма в различных видах этической активности и пытающейся строить этику на новых логических, онтологических и гносеологических основаниях. Русская литература и особенно произведения Ф. М. Достоевского являются для него своего рода «экспериментальной лабораторией» и эмпирическим материалом, к которому он эти основания, с одной стороны, успешно применяет, вскрывая философско-идеологический смысл тех или иных персонажей, центральных сюжетов и тем (например, темы двойничества), с другой же — постоянно уточняет, черпая из них лексику и оригинальные философские решения, найденные русскими писателями.

На фоне этого общего замысла философской системы Чижевского этика Канта упоминалась им в основном в полемическом контексте — как классический образец обоснования этического формализма, а отчасти и этического рационализма, трагические последствия которого Чижевский демонстрирует на примере героев произведений Ф. М. Достоевского.

Чтобы разобраться в сути полемики Чижевского с Кантом, лучше всего предоставить слово самому полемисту, тем более, что это — живое слово пока еще не публиковавшегося его доклада «К кризису современного нравственного сознания» (1927):

> «Логическое определение действий человека — как будто аксиома для всех нас. Каждая этическая норма применяется нами к отдельным конкретным случаям согласно основным правилам логического мышления... (...) Ложь — одно из логических подразделений человеческих поступков и всякая ложь, подходящая под него, оценивается одинаково с этической точки зрения — ложь семейная, детская, дипломатическая,

независимо от того, большая она или маленькая, есть ложь и ergo есть безнравственный поступок. Убийство — преступление и, несмотря на оговорки официального богословия, народным сознанием отдельные виды убийств на войне, при самозащите приемлются только как грехи, искупаемые з совершающего их каким-либо образом.

В теоретическом построении этики признание этих положений означает признание того, что можно построить систему этических ценностей — стройную пирамиду понятий, завершающуюся одной или несколькими наиболее общими этическими ценностями и кончающуюся снизу бесконечно дробными подразделениями, охватывающими в своей совокупности все многообразие этической жизни. Все человеческие действия могут быть квалифицированы и классифицированы и объединены в логической схеме, дающей ответ на все этические вопросы так же, как система геометрических положений на любые вопросы, скажем, метрики плоских многоугольников. Это — в идеале, в абстракции... Существующие этические системы не привели нас к такой полноте — в силу неправильного метода, применявшегося в этике доселе — скажут одни, в силу постоянной текучести, изменяемости того, что мы называем этическими нормами и что наш дух схватывает, понимает только после того, как оно стало реальностью — скажут другие. Но построение такой более или менее совершенной, более или менее полной системы этических ценностей признaю́т и призна́ют все. Безразлично — вывели ли мы заповедь "не убий" из посылок чистого разума, получили ли мы ее в завет о Господа Бога, есть ли она индуктивный вывод из наблюдений над человеческими общежитиями или же мы пришли к ней какими-то особыми, в одних этических переживаниях данными путями познания. Безразлично — из этой заповеди так же нет исключений, как нет исключений из формулы площади треугольника.

Очень ярко проявилось признание такой логической структурности системы этических понятий в этике Канта.

Кант — отчасти в силу своей последовательности, отчасти в силу своей непоследовательности — истинный властитель этических дум нашего века. Все мы — бессознательные кантианцы в этике и открыть элементы кантианства при некотором внимании удалось бы в весьма неожиданных местах. Одна из наиболее ярких и ценных формулировок Канта — а их у него несколько — требование признания нравственным законом того, что может быть признано абсолютным — для всех случаев действительным правилом поведения.
“Не лги”, — например — такой закон. И Кант посвящает особую статью опровержению “мнимого права лгать из человеколюбия”. Лгать нельзя даже у постели умирающего друга... В “Метафизике нравов” Канта в качестве такой абсолютной максимы поведения выступает отрицание самоубийства. И самоубийство отрицается даже как героический поступок человека, убивающего себя, не желая разглашать тайны, которую иначе — он знает — вырвут у него не подкупом, так пыткой, тайны, которую ему не удержать... Поставленные в упор и с крайней четкостью парадоксы лжи и самоубийства — наряду со множеством других подобных же примеров из этических работ Канта — приводят нас к мысли, что этический человек Канта довольно-таки неприятная фигура — ригорист, из правдолюбия не дающий спокойно умереть близкому, анекдотический глупец, спасающийся от безнравственного самоубийства ценою — менее безнравственною, т.к. оно не добровольное, а вынужденное насилием — предательства. Но эта мысль о странностях нравственного кантианца, может быть, не много нам даст в философском отношении. Важнее, если мы уловим *невозможность*, кардинальную, *принципи льную* невозможность системы этических понятий. Мы знаем, что этой системы *нет*, *не существует*, как не существовало небесной механики до Ньютона, химии до Лавуазье. Мы можем отрицать безнравственность человеколюбивой лжи на том основании, что классификация обыденной речи, объединяющая “ложь” злонамеренную и “ложь” челове-

колюбивую не основательная, словесная классификация. (...) Возможно, что научная обработка системы этических понятий совершит такой же переворот в наименованиях и разбивке по группам человеческих действий, какой научная классификация совершила в биологических науках.

Но мало того, что научной, стройной и строгой классификации человеческих действий не существует. Она и не может существовать! В самом деле. Объекты других наук, предметы, коих классификации анализируются как таковые, рассматриваются отдельно, независимо от среды, в которой они обречены существовать, и эта среда и даже их индивидуальные признаки не затрагивают основ классификации — треугольник может быть тупо-, прямо- или остроугольным, а тем более материальный треугольник может быть синим, красным или зеленым, кошка может быть белой, черной или серой — это ничего не меняет в площади треугольника или в строении кошачьего кишечника. Иное дело — человеческое действие — в том числе любое этическое действие. В нем, как в гимнастической гире, тяжесть сосредоточена на двух концах — в субъекте действующем и в объекте, на который действие направлено! Каждому субъекту может соответствовать бесконечное множество объектов — и каких разнообразных объектов! В этой сложности не разобраться простой характеристикой *действия* с его внешней, формальной стороны, как нельзя классифицировать гимнастические гири по размеру, цвету и материалу прута, соединяющего два шара, оставляемых в пренебрежении. Классификация будет *логически полной* (так как всякая гиря войдет в какую-нибудь группу), но совершенно непродуктивной для человека, желающего ею воспользоваться практически (например, для выбора последовательности гирь в течение долгого промежутка времени)...

В этой своеобразной сложности этических проблем и лежит причина бесчисленности и безысходности этических конфликтов. “Не лги” — максима, характеризующая возможное действие с отрицательной стороны, встречает упорное сопротивление — этическое, а не физическое принуждение

в объекте, на который направлена эта ложь — в слабом больном человеке, для которого правда будет как нож острый! Вера в логическую структурность этических суждений привела — психологически, а не логически и тем более не явно — в системе философского изложения привела Канта и к мысли, что *долг* — основа нравственного действия, что долг есть необходимая и чистая форма добра в его отношении к человеческой воле. Все побуждения и мотивы имеют конкретный, эмпирический, вещный характер. В них нет, не может быть той необходимости, которая должна быть в наших нравственных суждениях. Как формула площади треугольника не могла быть получена из наблюдений над треугольниками, реально существующими в мире природы, так сознание о необходимом следовании нашего поведения каким-то нравственным законам не может покоиться на руководстве нашими переживаниями, нашими симпатиями и антипатиями, нашей конкретной, эмпирической душевной жизнью каждого дня. Делать добро из склонности — не значит совершать нравственный поступок. Нравственны только те наши поступки, которые мы совершим, не обращая внимания на то, *для кого* мы их совершаем в чистом сознании долга *т к* поступать всегда и по отношению ко всем людям. В *т кой* постановке вопроса есть много правильного, но есть и странное признание того, что наилучший человек, доброжелательный ко всем людям и из этой доброжелательности — склонности конкретного и эмпирического душевного переживания, оказывающего людям бесконечные благодеяния, — этот-то почти святой человек, по Канту, оказывается наименее нравственным, т. к. сознание долга в его поступках не будет играть никакой роли. Еще Шиллер высмеял холодный ригоризм этой идеи Канта в остроумном вопросе и ответе:

Вопрос —
"*Ближним охотно служу, но — увы! — пит ю к ним склонность,*
вот и гложет вопрос: впр вду ли нр вственен я?"

[Содержание]

Ответ —

“*Нет тут другого пути — ст р йся пит ть к ним презренье*
и с отвр щеньем в душе дел й что требует долг”.

А Гегель сделал этот пункт центром своей — наиболее основательно забытой из всего основательно забытого Гегеля — критики кантианской морали, критики имевшей бы сейчас — будь она широко известна — огромное общественно-этическое значение.

Оставляя в стороне тот ряд общих соображений, который можно привести против учения Канта о долге — мы отметим только то, что тут в области нравственности, по самому существу дела, *нет* ничего похожего на аксиомы и постулаты математики! Для треугольника *нев жны* индивидуальные различия, а для человека — наоборот! Человек — не треугольник. Число конструирующих личность элементов неисчерпаемо в отличие от элементов, конструирующих математическое понятие или даже биологическое и экономическое определение. “Между двумя людьми разница невелика, но это немногоочень важно” — сказал один американский плотник. И он прав. Более того, именно — *только эт р зниц и в жн* !! Два близнеца при всей их физической и психологической близости — два различных субъекта, два этических мира. *В этике, быть может, только мелочи и в жны*. Но уж, *во всяком случ е*, логические определения действий ничего не дают при игнорировании субъекта действия. А в субъекте так тесно сплетаются веления долга — как бы его ни понимать — именно с этим мелким, конкретным, эмпирическим!.. (...)

“Но как же!” — скажете Вы — “начали лекцию о кризисе этического сознания, а кончаете тем, что облаяли Канта!?” (...) Во-первых, Кант как философ, нимало, конечно, не повинен ни в войне, ни в моральной разрухе. Один славянофильствующий — ныне покойный — московский философ в начале войны учинил философскую гнусность — прочел лекцию “От Канта до Круппа“, в которой устанавливал между ними

прямую генеалогию. Никаких подобных мыслей, конечно, у меня не было. Кант заслуживает бесконечного уважения как мыслитель и, в частности, как один из основоположников современной этики. Но многое у Канта двойственно, и многое из того, что от него или через него вошло в наше обыденное сознание, есть наиболее опасный из ликов кантианства. А если уж выступать против нашего "внутреннего кантианства", то, конечно, в его наиболее блестящем выражении, которое где же и искать, как не у Канта.

Во-вторых, логическое построение системы этических ценностей — вещь, может быть, очень сложная и не каждым осознаваемая, но ведь и мольеровский bourgeois-gentilhomme говорил всю жизнь прозой, не зная этого. Подобно ему наши современники — от сохи, от станка или от книги — безразлично — не сознавая этого, всю жизнь в каждом акте логизируют этику, этические заповеди, этические ценности.

И суть кризиса в том, что раз разбитый, раз отмененный принцип, раз несоблюденная заповедь в силу этого пала, была отброшена, как отбрасывают медицинский рецепт, не выдержавший практической проверки, или эмпирическую формулу, оказавшуюся неприменимой вне узких пределов обыденного... Личность, прикрепившись в лучшем случае к какой-либо идее — неэтического порядка — в худшем к быту, к элементарным традициям общежития, или вовсе оставшись без опоры, — по выражению Штирнера — «утвердив себя на ничем», носится по волнам житейского моря без руля и этических ветрил. А ветер — социально-политический — дует свежий, на европейском море крупная зыбь, логику также волны укачивают понемногу.

Но что же остается? На это я и не предполагал дать определенного ответа. Каждый имеет его пока только для себя. Во всяком случае — этическая чуткость, этическая внимательность, жизнь в сознании важности нашего этического поведения и ответственности нашей мировой роли — в этом углубленно-серьезном отношении к жизни — залог успешного разрешения проблемы индивидуальности, рав-

> но важной для этического субъекта и объекта, индивидуальности, которую не вписать ни в какие логические схемы. Иными словами — логизированию этики, возврату к Канту в этике надо противопоставить лозунг этической культуры»[52].

В краткой обзорной статье невозможно передать все детали и всю полноту рецепции Канта в подготовительных материалах к книге «О формализме в этике». Поэтому я хотел бы обратить внимание специалистов на эти материалы, ограничившись списком печатных трудов и неопубликованных источников из личного архива Д. И. Чижевского, в которых этой теме отведено значительное место: «О формализме в этике. (Заметки о современном кризисе этической теории)»[53], «К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике)»[54], «Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philosophischen Interpretation»[55], «Проблема формальной этики»[56], «Проблемы формальной эти-

[52] Рукопись [*Д. И. Чижевский*]. К кризису современного нравственного сознания / Yi 52, 42/3 (5) // Handschriftenabteilung der Universitäts- und Landesbibliothek Halle/S.

[53] *Прив.-доц. Дм. Чижевский*. О формализме в этике (Заметки о современном кризисе этической теории) // Русский народный университет в Праге. Научные труды. Прага. Т. I. 1928. С. 195–209.

[54] *Д. Чижевский*. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. С. 9–38.

[55] *D. Čyževśkyj (Tschižewskij)*. Zum Doppelgängerproblem bei Dostojevskij. Versuch einer philosophischen Interpretation // Dostojevskij-Studien. Gesammelt und herausgegeben von D. Čyževśkyj. Reichenberg, 1931. S. 19–50. См. русский перевод этой статьи (*Д. И. Чижевский*. К проблеме двойника у Достоевского. Попытка философской интерпретации. Публикация и комментарии А. В. Тоичкиной // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына 2014–2015. М., 2015. С. 424–458) и историко-философский комментарий к ней (*А. В. Тоичкин* . Философский контекст статьи Д. И. Чижевского «К проблеме двойника» (К методологии исследования ученого) // Там же. С. 415–423).

[56] *В. Янцен*. Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского. Приложение: *Д. И. Чижевский*. Философ-

ки. (К проблемам бытия и долженствования)»[57], «К кризису современного нравственного сознания»[58].

* * *

Д. И. Чижевскому, по-видимому, никогда не приходилось бывать в Кёнигсберге. Но в этом городе жили его знакомые, с некоторыми из которых он регулярно переписывался, и, возможно, письма эти где-то еще сохранились. В этом городе вышло 26 статей и рецензий Д. И. Чижевского, относящихся к центральным темам его творчества, но, увы, пока еще не дошедших до отечественного читателя. И, наконец, самого серьезного внимания заслуживает полемика Д. И. Чижевского с этикой И. Канта, на мой взгляд, не разъединяющая, а как раз теснее всего связывающая его с духовной историей этого города.

О Канте писали многие. Но у многих ли из писавших о нем были к нему собственные вопросы?

ское общество в Праге [1924–1927] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005 [7] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 188–191.

57 Рукопись: *Д. Чижевский*. Проблемы формальной этики. (К проблемам бытия и долженствования) / Yi 52, 42/3 (4) // Handschriftenabteilung der Universitäts- und Landesbibliothek Halle/S.

58 См. примеч. 52.

Винцент Зивекинг

О биографии Д. И. Чижевского. Протест[1]

Нижеследующие размышления следует понимать исключительно как возражения против воспоминаний Омельяна Прицака (далее: О. П.) о Дмитрии Ивановиче Чижевском (далее: Д. И.)[2]. Своим собственным реминисцен-

---

[1] Публикуемый здесь текст бывшего сотрудника мюнхенского издательства В. Финка, слависта и англиста Винцента Зивекинга, лично знавшего по многолетней совместной работе и переписке Д. И. Чижевского, был первоначально написан в качестве составной части книги «Д. И. Чижевский: Материалы к биографии (1894–1977)» (М., 2007), но, по не зависящим от ее составителя обстоятельствам, в эту книгу не вошел, как, впрочем, не вошли в неё и многие другие тексты и комментарии. Предполагалось напечатать этот протест сразу же после выхода книги — в качестве критического отзыва компетентного читателя на мемуары украинского востоковеда О. И. Притцака (1919–2006). Но скоропостижная смерть последнего буквально накануне выхода нашей книги сделала немедленную его публикацию невозможной. По прошествии же ряда лет после выхода книги этот текст может рассматриваться как давно желанное исправление закравшихся в нее фактических неточностей. — *В. Янцен*.

[2] *О. Притц к*. Воспоминания о Дмитрии Чижевском // Д. И. Чижевский. Избранное в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена. Коммент. В. Янцена и др. М., 2007. С. 338–349. — Далее: Д. И. Чижевский. Материалы к биографии.

[Содержание]

циям я не придавал бы иначе никакого значения, тем более, что не могу опереться на заметки а-ля Эккерманн, которые были бы сделаны мной сразу после отдельных встреч с Д. И. Эта возможность была у Ханса-Юргена цум Винкеля, воспоминания которого я считаю импонирующе удавшимися[3]. В них нет ни малейших искажений, все в них кажется мне проникнутым пониманием, тактом и сердечной привязанностью.

Но можно было бы сказать, что изложение О. П., собственно, не нуждается в опровержении и что его сомнительность ясна сама по себе для каждого проницательного читателя. К тому же к россказням автора, не постеснявшегося опуститься до уровня «Urban myths», или, выражаясь по-русски, до «современных сказок», занимающих под заголовками типа «Мышь в юмбо-джетте» или «Курица с гипсовой ногой» первые места в списках бестселлеров, в контексте материалов к биографии ученого следовало бы отнестись с осторожностью. Характерно также и то, что О. П., предавая гласности побасенку о «голой студентке в постели у профессора», не усомнился назвать обеих женщин, главных действующих лиц, по именам.

Конечно, я отметил решительное выступление составителя «Материалов» против утверждения О. П.: «Вскоре после рождения дочки Д. И. неожиданно для всех покинул свою новую семью и больше не возвращался»[4]. Данная при этом ссылка на Гейдельбергский архив Д. И. (Universitätsbibliothek Heidelberg, Signatur: Heid. Hs. 3881), между прочим содержащий и письма от жены и дочери, возможно, заслуживает лишь того дополнения, что в обо-

[3] *Х.-Ю. цум Винкель*. Воспоминания о Д. Чижевском // *Д. И. Чижевский*. Материалы к биографии. С. 379–402. Ханс-Юрген цум Винкель (1927–2004) — ассистент Д. И. Чижевского в Гейдельберге, составитель библиографии его трудов за 1954–1965 годы, соредактор юбилейного сборника к 70-летию Д. И. Чижевского, автор работ по истории Института славистики Гейдельбергского университета.

[4] *Д. И. Чижевский*. Материалы к биографии. С. 578, прим. 308.

их случаях речь идет о сотнях писем, охватывающих непрерывно весь период с 1945 года до самой смерти Д. И. и позволяющих сделать вывод о большой сердечности отношений корреспондентов. Есть в них и указания на множество с любовью отправлявшихся обеими женщинами посылок для Д. И. в первые бедственные послевоенные годы. А менее чем за двенадцать месяцев до смерти Чижевского его дочь — в ответ на выраженные в письме жалобы 82-летнего отца о плохом самочувствии — сообщает ему о своем скором приезде и сразу же по завершении семестра в университете штата Мичиган, профессором которого она была, выезжает в Гейдельберг.

Все это говорит само за себя. Но, считая, что не должно остаться без протеста и многое другое, хотел бы предварительно сообщить некоторые сведения о себе, оправдывающие то, что я вообще беру слово. С 1966 по 1974 год я (1938 г.р.) был сотрудником издательства Вильгельма Финка в Мюнхене в качестве правой руки и «Intimus'а» его владельца (по выражению самого издателя), отвечая в особенности за обширную славистическую программу, до моего прихода состоявшую всего из нескольких названий. После краткого начального периода введения в дела я вел в этой области почти всю корреспонденцию, отвечая также за визиты к авторам и репрезентацию издательства на научных конференциях (между прочим, в Праге, Чикаго и Нью-Йорке).

Квалификацию для этой деятельности я получил после сдачи выпускного академического экзамена (по как раз тогда только что вновь введенной степени Magister artium) в Гамбургском университете у любимого ученика Д. И. (Дитриха Герхардта) и публикации моего перевода книги П. М. Бицилли о Чехове (София, 1942), вышедшего в издательстве В. Финка в 1966 году 7 томом издававшейся Д. И. серии «Forum Slavicum»[5].

5 *P. M. Bicilli.* Anton P. Čechov. Das Werk uns sein Stil. Aus dem Russischen übersetzt von Vincent Sieveking. München: W. Fink-Verlag, 1966. (Forum Slavicum 7).

Добавлю, что с конца 2004 года, по поручению Гейдельбергской университетской библиотеки, занимаюсь на общественных началах инвентаризацией в основном не упорядоченной гейдельбергской корреспонденции Д. И., которая вскоре будет завершена[6]. Поэтому я имел возможность визуально убедиться, что моя обширная служебная переписка с Д. И. там хорошо представлена и лишь с 1970 по ноябрь 1973 года в ней имеется пробел. За весь период моей деятельности в издательстве мной было написано ему более ста, как правило, объемистых посланий. К ним следует еще прибавить и частые встречи с Д. И. — в Мюнхене, в Гейдельберге и на конференциях. Но достаточно предисловий. Перехожу к своим замечаниям, в которых пункт за пунктом буду следовать за повествованием О. П.

Кулинарные склонности

Сообщение о приветственной трапезе у Д. И. летом 1947 года рисует в высшей степени ложную картину. «Деликатесом» тогда считалась уже простая картошка, не побитая морозом. Жиры, мясо и сахар были рационированы чуть ли не до нуля, и нет недостатка в свидетельствах о том, что Д. И. в это время страдал от серьезного недоедания. Вряд ли стоит его также себе представлять с болтушкой в руках и в кухонном фартуке: его интерес к поваренным книгам был очевидным, но теоретическим. А для «кулинарного чуда» в те годы нужно было совсем немногое.

[6] Работа была завершена в 2008 г. изданием каталога раздела переписки личного архива Д. И. Чижевского при отделе рукописей и редких книг Гейдельбергской университетской библиотеки: *Vincent Sieveking*. Dmitrij Ivanovič Tschižewskij (23.03./04.04.1894–17.04.1977). Heidelberger Korrespondenznachlass (1945–1977). Inventar. Stuttgart 2008.

[Содержание]

О владении немецким языком

Будучи в Германии иностранцем, О. П. вряд ли был в состоянии оценить степень овладения Д. И. морфологией и синтаксисом немецкого языка как безупречную. И здесь более надежен цум Винкель.

Издательские гонорары

Описание немецкой издательской деятельности, начиная приблизительно с 1960 года, до гротеска неверно. Не считая скромных гонораров, получавшихся им по мере продажи его двухтомной «Истории русской литературы 19 века», до 1973 года за более ста публикаций и рекомендованных им перепечаток Д. И. не получил от издательства Вильгельма Финка никаких гонораров. Впоследствии предполагалось выплачивать ему ежемесячно по 500 немецких марок, но из документации Гейдельбергского архива остается не ясным, не ограничились ли эти выплаты единственным переводом. Я неоднократно слышал от Д. И., что он по принципиальным соображениям не заключает никаких договоров с издательствами, поскольку все равно не смог бы контролировать их соблюдения. При его аскетическом образе жизни ему прежде всего было важно осуществить возможно большее количество проектов своих публикаций и соответственно гармоничны были его отношения с В. Финком (далее: В. Ф.), в этой связи сделавшим гораздо больше любого другого издателя.

Практика выплаты гонораров у него соответствовала обычной тогда в Западной Германии практике издания гуманитарно-научных книг. Их тиражи были (и есть) слишком малы для выплаты солидных гонораров. К тому же исследование (и публикация его результатов) было составной частью служебных обязанностей авторов, чаще всего работавших в системе высшего образования, или способствовало квалификации нового поколения ученых для соответствующей карьеры.

И, наконец, предписания Немецкого исследовательского сообщества принципиально исключали выплату гонорара за издания, получавшие его финансовую поддержку (правило, применявшееся и другими ведущими организациями в Германии, оказывавшими издательскую поддержку, — фондом Фрица Тиссена, фондом Фольксвагена и другими).

Утверждение О. П. о том, что В. Ф. решил переключиться с музыковедения на славистику, беспочвенно. В действительности по своему объему музыковедение за все время издательской деятельности В. Ф. составляло довольно скромную часть его программы, в которой были представлены почти все гуманитарные науки («humanities»). Точно так же его предприятие ни в один из периодов своего существования нельзя назвать издательством, эксклюзивно (или, по крайней мере, преимущественно) специализировавшимся на славистике.

Гарвардская серия в украинских исследованиях

Неверно и утверждение о том, что В. Ф. согласился принять эту серию, отказавшись от финансовой поддержки. Учитывая пожилой возраст О. П. ко времени написания воспоминаний о Д. И., было бы неосторожно говорить о сознательном введении читателей в заблуждение, но да будет позволено мне упомянуть о том, что после кончины Д. И. (1977) и В. Ф. (1991) он вряд ли рассчитывал на возражения, связанные с историей издания этой серии.

В. Ф. был достаточно опытным издателем, чтобы не пускаться в такую авантюру. Правда, в конечном счете, его предприятие потерпело крах, пережив перед этим (в конце 1960-х — начале 1970-х годов) все же период значительного расцвета, международной известности и признания. Он прекрасно знал, что в области украинистики не может рассчитывать на такой же сбыт, как и при реализации тщательно отбиравшихся Д. И. произведений авторов русского символизма и футуризма, а также главных сочинений русской «формальной школы».

[Содержание]

Весьма различны были составляющие этого успешного сбыта: так, эпоха застоя препятствовала изданию этих книг в Советском Союзе; шок, пережитый в связи с запуском в СССР первого спутника, повлек за собой значительный рост спроса на славистов и в первую очередь на русистов на Западе, особенно в США; все еще значительным было число проживавших на Западе представителей первой и второй волн русской эмиграции, охотно покупавших репринтные издания.

Прибыльность же украинских изданий, отобранных О. П., была несравненно худшей. В. Ф. был достаточно информированным человеком, чтобы знать, какую (заслуженно ли или несправедливо) незначительную роль играли украинские исследования в рамках всей области славистики. Разве мог он в такой ситуации отказаться от финансовой поддержки О. П., когда и в самом начале издания серии «Slavische Propyläen» ему потребовалась солидная сумма из средств фонда Фрица Тиссена?

На деле О. П. взял на себя финансовые обязательства, которых не сдержал, несмотря на то, что при заключении договора об издании Гарвардской серии предоставил финансовые отчеты для подтверждения кредитоспособности Гарвардского центра украинских исследований. Потребовалось какое-то время, чтобы понять, что выполнять свои обязательства (или поручить их исполнение) О. П. и не собирался. Связанная с этой темой переписка с ним (включая визит к нему в Кембридж, Масс.) относится к самым неприятным воспоминаниям всей моей профессиональной жизни. И только слишком большой риск судебного процесса, который бы пришлось вести через границы двух разных стран, и неизбежно связанные с ним непомерные первоначальные расходы удержали В. Ф. от контрнаступления.

В качестве дополнительного косвенного подтверждения верности настоящего изложения может служить и тот факт, что из запланированных томов Гарвардской серии вышли только номера 7/I (а не 1–6), 8, 10, 12, 14, 16/II и 18, после

чего ее издание было прекращено, а в общем каталоге издательства о ней была сделана следуюшая недвусмысленная запись: «Дальнейшие книги выходить не будут». Жертвой этого вердикта мог бы стать и вышедший уже после него, в 1974 году, 18 том, если бы при этом речь не шла о книге Д. И. «Сковорода: поэт, мыслитель, мистик». (Здесь нельзя не упомянуть, что одним из принципов В. Ф. было — никогда ни в чем не отказывать Д. И. и не задерживать ни одного из его изданий.)

Международный конгресс славистов в Праге в 1968 году

Зачем вообще стоило делать сообщения, опирающиеся на слухи?

Гораздо большее впечатление на участников конгресса, чем все то, о чем сообщает О. П., произвело выступление Д. И. на одной из секций, посвященных русской литературе XVIII столетия. Вместо того, чтобы читать свой заявленный в программе реферат, Д. И. тихим, сдавленным и дрожащим от волнения голосом бросил по адресу членов присутствовавшей там советской делегации (между прочим, и П. Н. Беркова[7]) обвинение в сознательной фальси-

[7] Павел Наумович Берков (1896–1969) — советский литературовед, профессор Ленинградского университета, руководитель отдела русской литературы XVIII в. в Институте русской литературы Академии наук СССР, член-корреспондент АН СССР, участник Международного конгресса славистов в Праге в 1968 г. Выпускник Венского университета, автор диссертации о Чехове. В 1938 г. по ложному обвинению репрессирован, в 1939 г. освобожден из-под ареста. Главными областями его исследований были: русская литература XVIII–XIX вв., книговедение и библиография. Кроме того, он занимался польской литературой, межславянскими и русско-западноевропейскими литературными связями, а также историей славистики в России и Германии. Был почетным доктором Берлинского Гумбольдтовского университета. В 1968 г. на немецком языке вышла его книга «Литературные взаимоотношения между Россией и Западной Европой в 18 в.». П. Берков относился к тем

фикации издававшихся ими текстов. Идя на это, он ставил в самое неудобное положение своего ближайшего личного друга, председателя секции Антонина Шкарку[8], причем в период величайшей политической напряженности — ведь всего через несколько дней ввод «войск Варшавского договора» в Чехословакию положил конец «Пражской весне»[9].

советским литературоведам, в которых Чижевский видел игнорантов и фальсификаторов, поскольку в течение длительного времени они отрицали барочный характер русской литературы XVII–XVIII вв., доказательству которого сам он в своих трудах отдал немало сил. Вполне возможно, что именно к Беркову относилось эпатирующее выступление Чижевского на Пражском конгрессе славистов 1968 г., по крайней мере именно Берков взял на конгрессе слово, чтобы ответить Чижевскому: «...В конце своего выступления проф. Чижевский заявил, что издания Кантемира и Ломоносова — фальсификация. Это обвинение не аргументировано, и я не могу на нем останавливаться. К изданию сатир Кантемира (“Библиотека поэта”) я имел отношение и со всей ответственностью утверждаю: печатный текст соответствует рукописному списку, положенному в основу издания. (...) Всем известно, что проф. Чижевский уважает себя. Это — хорошо. Но, уважая себя, надо уважать науку и не превращать каждое выступление в балаган» (Акты VI Международного съезда славистов в Праге 7–13.VIII.1968 г. Прага, 1970. Т. 1. С. 349–350). Конфронтация между двумя учеными закончилась «сенсационным», по словам Чижевского, примирением. Об этом сообщает кёльнская ученица Чижевского Ангелика Лаухуз: «действительную сенсацию Дмитрий Чижевский увидел в той “похвале, которой я сейчас удостоился от известного моего врага, Беркова, в его статьях в ТОДРЛ XXIV [*П. Н. Берков.* Книга в поэзии Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Т. 24. Л., 1969. С. 265 — *В. Я.*] (после смерти автора)! Так как в другой статье он уже говорит о “барокко” (а раньше этого слова никогда не употреблял — в лучшем случае только в качестве ругательства), сие показывает, что и в конце жизни он был готов чему-то учиться — к сожалению, было слишком поздно”» (*А. Л ухуз.* Кёльнские воспоминания о Дмитрии Чижевском // *Д. И. Чижевский.* Материалы к биографии. С. 439).

8 Антонин Шкарка (Škarka; 1906–1972) — историк чешской литературы, корениолог, состоявший в личной переписке с Д. И. Чижевским.

9 После ввода войск Варшавского договора в Чехословакию поступок Чижевского на конгрессе в Праге приобрел почти символическое значение: как протест против научных конъюнктурщиков и идеологиче-

Отношение к дочери

Действительно ли нельзя было избежать утверждений о том, что Д. И. якобы «всегда» называл свою дочь «кретином»? Ведь и о случавшихся с Д. И. промахах все необходимое можно уже найти у цум Винкеля. И очень хорошо, что в этой связи можно сослаться на хранящееся в Гейдельбергском архиве письмо Д. И. к Д. Герхардту, в котором первый характеризует только что завершенную работу своей дочери как написанную совершенно в стиле последнего. Ибо более высокой похвалы в устах Д. И. быть не могло.

В том же Гейдельберге сохранился недатированный набросок позднего письма Д. И. к тому же адресату, где он о работах своего бывшего ученика говорит как о «драгоценных камнях», из которых следовало бы издать полное собрание сочинений. «Manmuß uchjönnekönne» («Надо уметь бывать и великодушными»), — принято говорить в Кёльне. И Д. И. это было вполне свойственно.

Перевод с немецкого и примеч ния Вл димир Янцен

ских игнорантов, но вместе с тем и как протест против конформизма и внутренней несвободы. Это был несомненно политический поступок. В политической и духовной истории бывают события, подлинное значение которых надолго остается скрытым и, как правило, прямо противоположным их расхожей, официальной трактовке. Таков и 1968-й год. Ведь его результатом было не только «успешное» насильственное подавление свободы суверенного государства, но и уничтожение иллюзий и надежд интеллигенции на постепенное смягчение коммунистических режимов. Именно тогда пробил час «неформальной культуры» и «раздвоенного сознания», проникшего и в официальную культуру, и в идеологию и разложившего их изнутри. Чижевский очень внимательно следил за этими процессами и реагировал на них в своей переписке и публикациях. Быть может, в русской и украинской истории он не воспринимается «героем 68-го года». В чехословацкой же эта его роль несомненна.

[Содержание]

Модест Колеров
Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16
www.ridr.ru

Подписано в печать 15.05.2017. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 61. Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97

[Содержание]